65e ANNÉE (7e série) N° 3 20 JANVIER 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique Directeur	Mgr F.-M. CATHERINET Protonotaire apostolique Codirecteur

ACTION PASTORALE ET PROBLÈMES SOCIAUX SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET *

SOMMAIRE

I. Le problème ouvrier. — II. D'Astros. — III. L'Episcopat de d'Astros. — IV. L'Affaire La Mennais. — V. Le problème ouvrier et l'Episcopat. — Conclusions.

Sous ce titre, le R. P. Droulers, S. J., actuellement professeur à la Faculté d'Histoire ecclésiastique de l'Université grégorienne, publie un copieux ouvrage, qui est une biographie de Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, mais une biographie qui ressemble à un examen de conscience, où l'on s'attache surtout aux problèmes sociaux, tels qu'ils se posaient, entre 1830 et 1850, en France, pour discerner le caractère des positions prises par l'épiscopat français en face de ces problèmes.

Question d'histoire religieuse française trop importante, et qui a été trop discutée, pour que nous n'essayions pas, à la suite du R. P. Droulers, de connaître les circonstances particulières du temps et les raisons qui expliquent ce qui apparaît aujourd'hui à certains comme une carence partielle de l'Eglise, en un tournant singulièrement difficile de la civilisation humaine [1].

Le choix de Mgr d'Astros a été d'autant plus heureux que ce prélat doit être considéré comme l'un des plus représentatifs de l'épiscopat français de la première moitié du XIXe siècle, avec son sérieux, son désir pathétique de bien servir l'Eglise, son ambition évidente de réparer les maux causés par la Révolution, sa piété sincère et profonde, ses efforts pour remplir ses devoirs d'évêque dans toute la mesure de ses talents et de ses possibilités.

Essayons donc de le voir à l'œuvre. Mais, avec l'auteur, formulons d'abord le problème qu'il s'agit d'éclairer ici.

* Paul Droulers, S. J. **Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet, chez Mgr d'Astros.** — In-8 (16,5 × 22,5), 448 p., 1.800 fr. Paris, Vrin, 1954.

[1] Le travail du R. P. se présente à nous avec un appareil d'érudition, une solidité de preuves, un esprit d'impartialité et de modération, qui méritent de notre part une confiance entière. Le grand intérêt des monographies bien conduites, comme celle-ci, c'est qu'elles entrent plus avant que les histoires générales dans l'intimité des personnes et dans la complexité des questions qu'elles avaient à résoudre.

I. — *Le problème*

« L'un des faits les plus graves de l'histoire religieuse du siècle dernier, écrit l'auteur, est la déchristianisation des milieux ouvriers, du « prolétariat » urbain ; et que la « classe ouvrière », au sens que prend ce mot dans la civilisation moderne issue du capitalisme et de la grande industrie, se soit constituée hors de toute influence morale de l'Eglise. »

L'auteur cite à ce sujet le mot devenu célèbre de Pie XI : « Le grand scandale du XIXe siècle, c'est que l'Eglise a perdu en fait la classe ouvrière. » Ce mot fut dit en août 1929 au chanoine Cardijn, fondateur de la J.O.C. Il fut prononcé au cours d'une audience privée, mais il a été si souvent reproduit dans des ouvrages connus et approuvés par Rome, sans que la moindre rectification soit intervenue, qu'on peut le considérer comme officiel.

Il s'agit donc de savoir à partir de quel moment il y eut, chez nous, une « classe ouvrière », — quelles ont été les conditions faites à cette classe, dès sa formation, — quels remèdes il aurait fallu apporter à ses maux, — quelle attitude fut celle de l'Eglise en face des injustices sociales dont cette classe fut la victime.

Ce qui rendit la conjoncture très compliquée, ce fut la manière insidieuse, lente, progressive, presque inaperçue, dont se fit, ce qu'on a nommé la *Révolution industrielle*. Nos lecteurs se souviennent sans doute de ce que nous disions (Causerie du 6 mai 1954), à la suite de Mgr Bruno de Solages, au sujet des phénomènes de *Lente Dérive* en histoire. L'avènement de la civilisation industrielle fut l'un des plus importants. La France demeurait un pays agricole jusqu'aux environs de l'an 1840. Son agriculture, dans son ensemble, restait même arriérée. La grande industrie ne fit chez nous de progrès notables qu'après 1830. L'Angleterre avait connu ce nouveau facteur de production bien plus tôt, ce qui avait été l'une des raisons du long conflit avec la France. Après sa défaite finale (1815), la France avait dû panser ses plaies ; mais à partir de 1830, elle entre à son tour dans le mouvement industriel. Et tout de suite — avec moins de gravité qu'en Angleterre toutefois — les mêmes symptômes apparurent :

« émigration des campagnes vers les villes, misère, parfois épouvantable, de ces masses brusquement concentrées, dans des logements en bien trop petit nombre, et qui gagnaient des salaires médiocres, minimes pour certains, et aléatoires, car les possibilités de travail dépendaient des fluctuations du marché » (p. 3).

Les enquêtes effectuées alors, dont la plus célèbre est celle du Dr Villermé, dans les régions textiles

de Lille, Rouen, Mulhouse, Lyon (1840), révèlent qu'en face de l'essor industriel, de l'épanouissement des affaires, de l'enrichissement bourgeois, la nouvelle « classe ouvrière » est réduite à un état de plus en plus lamentable. D'un côté, on glorifie bruyamment le « progrès » ; du côté opposé, on constate une plaie sociale, qui prend le nom de « paupérisme » et que tous les documents dénoncent à l'envi.

Mais que firent les « observateurs sociaux » du temps : les penseurs, les philosophes, les faiseurs de systèmes, les « philanthropes », comme on disait à cette date ? Ils se jetèrent dans la mêlée, prenant les allures de « prophètes », dénonçant l'égoïsme des riches, magnifiant les souffrances des ouvriers, préconisant une réforme radicale de la société, faisant volontiers appel à l'Evangile, mais dans un sens révolutionnaire et anticlérical. Qu'il suffise de citer ici les noms les plus célèbres : ceux de Saint-Simon (1760-1825), de Fourier (1772-1837), de Buchez (1796-1865), qui se posait nettement en néo-catholique, de Pierre Leroux (1797-1871), de Cabet (1788-1856), de Louis Blanc (1811-1882), sans parler de Victor Considérant, disciple de Fourier, de Bazard, d'Enfantin, etc.

Les systèmes les plus bizarres, les plus utopistes sont par eux, tour à tour, formulés, mêlés à des vues profondes et justes, mais aussi à des querelles de personnes, à des excès de revendications, à des prétentions révolutionnaires, qui les déconsidèrent aux yeux des gens « sensés », qui sont du reste parfaitement dépassés par les événements. La « question sociale » est née. Le « socialisme », voire le « communisme » font leur apparition. La société est ébranlée. Deux révolutions compliquent encore la situation : celle de 1830, surtout politique, celle de 1848, déjà imprégnée de préoccupations sociales.

Que faisaient cependant, en face de ce remue-ménage de la pensée contemporaine, les intéressés eux-mêmes : les ouvriers ? Il faut bien se garder de croire qu'ils se portaient avec ensemble vers les soi-disant « réformateurs » sociaux. Il serait faux de penser que le peuple ouvrier fut tout de suite embrigadé, constitué en parti de classe, ou même conquis à l'idéologie socialiste. Il flottait au gré des vents. Il obéissait à des influences locales, à des traditions, à des intérêts individuels très divers. Il semble qu'il n'aurait pas été impossible de ressaisir les indifférents, de conserver les fidèles, d'éclairer les hésitants, mais il fallait de toute évidence comprendre la grandeur et mesurer la dimension de l'événement.

Quelle fut la tactique de l'épiscopat ? Notons que si nous parlons de *l'épiscopat*, c'est pour abréger, car le malheur, à cette date, ce fut précisément qu'il n'y avait pas, qu'il ne pouvait y avoir d' « épiscopat ».

Un épiscopat, cela veut dire un corps constitué, ayant des réunions, appelé à discuter en commun les problèmes de l'heure, à prendre des décisions communes. Or il n'existait alors rien de tel, en raison même de la situation légale faite à l'Eglise de France. Chaque évêque devait prendre ses décisions, un peu à l'aveuglette et selon les circonstances particulières où il se voyait jeté, avec l'aide de son conseil privé, mais sans contact réel avec ses collègues de l'épiscopat. C'est pourquoi, nous pourrons citer des déclarations d'évêques au sujet du problème ouvrier qui étaient d'une saisissante actualité et d'une vigueur tout apostolique, alors que d'autres évêques, moins bien informés se taisaient ou ne prononçaient que des sentences incertaines et vagues.

L'Eglise de France, faute de posséder un statut légal et d'avoir les moyens de savoir ce qui se passait, ne put jouer ce rôle de *médiatrice* entre les classes qui se formaient, et ne réussit qu'à s'aliéner à la fois la classe bourgeoise, par ses réticences au sujet de la légitimité du prêt-commerce, et la classe ouvrière, par son attachement à l' « ordre établi ». C'est ce que nous allons voir en nous penchant sur la vie apostolique de Mgr d'Astros.

II. — *D'Astros*

Paul-Thérèse-David d'Astros était né, le 15 octobre 1772, à Tourves, alors du diocèse d'Aix et maintenant de Fréjus. Son père était notaire du lieu. Par sa mère, il était neveu d'Etienne Portalis, qui devait être, sous le Consulat et l'Empire, ministre des cultes et l'un des artisans de l'application du Concordat. Le jeune enfant avait reçu la tonsure à l'âge de 8 ans, afin de pouvoir être pourvu d'un petit bénéfice, ce qui était alors le moyen d'avoir une bourse d'études. Il fit ces dernières — très brillamment — au Bon-Pasteur de Marseille. Spolié de son bénéfice par la Révolution, alors qu'il avait 18 ans, il fut indigné de la Constitution civile du Clergé. Ballotté comme les autres par les événements, il profita de l'accalmie qui suivit la chute de Robespierre, en 1794, pour se rendre, en 1795, à Paris, auprès de son évêque, Mgr de Belloy, et recevoir de lui les Ordres jusqu'au diaconat. Le 30 septembre 1797, en pleine crise de persécution religieuse, il était ordonné prêtre.

Mais voici le 18 brumaire. Son oncle, Portalis, a pu rentrer d'exil. Il est connu comme juriste. Lebrun l'a présenté à Bonaparte, qui fait de lui un Conseiller d'Etat, un commissaire à la composition du Code civil. D'Astros a rejoint son oncle. Il est en rapports à Paris avec M. Emery et avec tous les prêtres qui commencent, dans le mystère, à travailler à la restauration de l'Eglise de France. D'Astros en sera marqué pour la vie. Mais l'oncle Portalis qui a pour sa droiture et son jugement, la plus haute estime et qui allait être, à partir du 8 octobre 1801, « chargé de toutes les affaires concernant les Cultes », est heureux de le prendre, malgré son jeune âge — 29 ans — comme chef de son cabinet, c'est-à-dire comme son collaborateur le plus intime. L'abbé Emery a naturellement applaudi à ce choix. D'Astros, malgré ses préférences pour le ministère actif, a accepté. Il put travailler d'abord à l'établissement de la liste des nouveaux évêques concordataires, en défendant, de son mieux, les droits de Rome, mais sans pouvoir empêcher la nomination de douze anciens évêques constitutionnels, exigée par Bonaparte. En signe de l'importance du rôle qui lui échoit, il est fait chanoine de Paris, à 30 ans, six jours avant la fameuse proclamation du Concordat, à Paris, au jour de Pâques, 18 avril 1802.

Ce qui prouve à quel point le jeune d'Astros croissait en « importance », c'est que Bernier, évêque d'Orléans et négociateur du Concordat, Bernier

qui ne faisait rien sans une arrière-pensée diplomatique et intéressée, lui envoya de sa propre main, le 5 août 1802, « des lettres de grand-vicaire d'honneur ». D'Astros, en effet, se trouvait au premier rang des jeunes ecclésiastiques qui gravitaient autour de Portalis et de Fesch, et sur lesquels M. A. Latreille a naguère attiré l'attention : les d'Isoard, de Tournefort — un ami d'enfance de d'Astros —, Joseph et André Jauffret. Portalis recevait le titre officiel de ministre des Cultes, dont il exerçait déjà les fonctions, en juillet 1804. Et comme il achevait de perdre la vue, l'empereur lui donnait son fils Joseph, comme Secrétaire général, en 1805. Or, nous savons par Joseph Portalis, que d'Astros était mêlé à toutes les grandes affaires religieuses du temps : rétractations des évêques constitutionnels, redistribution des paroisses, nominations aux postes de confiance dans les diocèses, et surtout composition du *Catéchisme* universel et unique « à l'usage de toutes les Eglises de l'Empire français ». S'il fut aidé par l'abbé Raillon, précepteur de Joseph Portalis, il eut la part principale, dans cette rédaction. Guidé par M. Emery, il suivit au plus près le *Catéchisme de Meaux* de Bossuet. Mais il se défendit toujours d'avoir eu la moindre part à la rédaction du célèbre chapitre sur « *les devoirs envers l'Empereur* », qui fut l'œuvre de Bernier et surtout de Napoléon lui-même, docilement servi par Portalis, et qui finit par arracher l'assentiment du légat Caprara (30 mars 1806).

Par ailleurs, d'Astros usa de son influence secrète mais réelle, pour favoriser la restauration des Congrégations religieuses de femmes et d'hommes, la création des écoles privées, surtout au moyen des Frères des Ecoles chrétiennes, la liberté de la chaire chrétienne, en la personne de Frayssinous, dont les Conférences, en dépit de Fouché et de sa police, avaient alors une influence conquérante incontestable. Mgr de Belloy, celui-là même qui avait conféré les premiers Ordres à d'Astros, devenu archevêque de Paris, fit de lui l'un de ses trois vicaires généraux. En le proposant à Napoléon, Fesch avait dit :

— « L'abbé d'Astros est jeune, a beaucoup de piété ; il est doux, il sera très utile à l'archevêché de Paris, en attendant qu'il se forme pour l'administration d'un diocèse ; dans deux ans, il sera un excellent sujet. »

C'était le désigner pour l'épiscopat à brève échéance. Il est certain qu'à cette date, il était entièrement conquis par le génie de Napoléon. Ce fut lui qui eut à prendre la parole à Notre-Dame, à la fête du 15 août 1807, au lendemain de Tilsit. Cette fête s'appelait alors aussi la « Saint-Napoléon », car c'était l'anniversaire de la naissance de l'Empereur. D'Astros prit comme thème *Le Rétablissement de la Religion*. Il glorifia celui qui avait fait « sortir l'Eglise gallicane du milieu de ses ruines ». Il tirait du Concordat la conclusion apologétique suivante, alors très à la mode :

« Alors furent établies sur la nécessité de la religion pour la conservation de l'ordre social ces maximes profondes, d'où il est si facile à un esprit juste de conclure que Dieu, auteur des sociétés, n'aura pas oublié apparemment de poser un fondement si nécessaire » (p. 22).

Ce sera l'une de ses idées fondamentales jusqu'à la fin de sa carrière : *la religion, fondement de l'ordre social*, idée juste sans nul doute, mais qu'il faut adapter aux conditions changeantes de la société même. Ce qui indiquait un « bonapartisme » très marqué chez l'orateur, c'était cette phrase mémorable :

« (Depuis Marengo et le Concordat) quel enchaînement d'hommages religieux rendus par le Héros français au Dieu des armées et de triomphes par lesquels le Dieu des armées montre dans le Héros français l'homme de sa droite ! » (p. 22).

Le « Héros français » n'assistait pas à la cérémonie, mais il avait voulu lire le sermon au préalable, et s'était déclaré satisfait. Tous les auditeurs applaudirent au discours, et l'on parla couramment dès lors de l'élévation de son auteur à la dignité épiscopale.

Dix jours plus tard, mourait Portalis. L'année suivante, le 10 juin 1808, l'archevêque de Paris, âgé de 98 ans, le suivait dans la tombe. D'Astros fut élu par le chapitre pour être l'un des cinq vicaires capituaires, et le vice-doyen d'entre eux. Or, en raison de ses relations et de ses qualités personnelles, ce fut lui qui prit la direction des affaires et devint ainsi le chef provisoire du diocèse de Paris. Mais le drame allait bientôt éclater. L'année 1809 vit l'arrestation du pape, 6 juillet, et sa déportation à Savone. Maury, dans l'intervalle, avait été nommé archevêque de Paris, mais le pape avait refusé de l'instituer. Un grave problème se posa pour les vicaires capitulaires. D'Astros devait expliquer plus tard au Saint-Père qu'il avait cru agir selon de légitimes traditions de l'Eglise gallicane en faisant concéder à Maury une participation aux pouvoirs capitulaires. Mais il refusa énergiquement de lui laisser le champ libre, en démissionnant lui-même. Il ne le considéra que comme *archevêque-nommé*. Il devint de la sorte l'un des chefs principaux de la résistance à Napoléon, et de la fidélité au pape. Il se tint constamment, du reste, en contact étroit avec les représentants de Pie VII et même avec celui-ci, au moyen d'une chaîne cachée, dont nous avons parlé ici même naguère [2], et qui était organisée par l'abbé Perreau et Mathieu de Montmorency. Il reçut de la sorte un bref qui frappait Maury d'incapacité absolue dans la direction du diocèse, et annulait les pouvoirs qu'il avait reçus du chapitre. Un bref plus explicite, en date du 18 décembre 1810, tomba aux mains de la police. Napoléon résolut de faire un coup d'éclat. Lors de la visite officielle du 1er janvier 1811, il joua à d'Astros une de ces scènes de colère diplomatique dont il était coutumier à l'occasion, et lui cria :

« Vous êtes l'homme de mon empire qui m'est le plus suspect ! Il faut être Français avant tout ; il faut soutenir les libertés de l'Eglise gallicane ; ...j'ai l'épée au côté, prenez garde à vous !... » (p. 24).

Conduit par Maury en personne au ministère de la Police, d'Astros fut interné à Vincennes. Son internement fut sévère et dura trois ans. Joseph Portalis, son cousin fut disgrâcié, trois cardinaux italiens furent emprisonnés. Di Gregorio, futur cardinal, rappellera plus tard à d'Astros qu'il avait partagé sa captivité.

Tous ces événements avaient marqué d'Astros de l'auréole des confesseurs de la foi. A la Restaura-

[2] *Ami*, 1950, p. 70-71.

tion, il fut libéré. Aux Cent-Jours, il dut s'enfuir de nouveau et passa en Angleterre. De tout cela il gardera un dégoût profond de la Révolution et de toutes les innovations, un désir de ne plus se mêler à la politique, de se consacrer uniquement à son rôle spirituel, d'abandonner entièrement aux hommes du siècle, et spécialement aux hommes de gouvernement tous les problèmes purement temporels, et même ceux que l'on pourrait appeler « mixtes », c'est-à-dire à la fois d'ordre civil et d'ordre religieux, ce qui le tiendra forcément à l'écart des problèmes sociaux qui vont se poser bientôt.

Ces dispositions seront encore bien plus ancrées dans son esprit, après la chute de la monarchie légitime, en 1830. Déjà, d'Astros, comme beaucoup d'autres hommes d'Eglise, s'était fixé dans l'intransigeance au sujet des formes religieuses et sociales, que la Révolution et l'Empire avaient durant vingt-cinq ans, renversées ou ébranlées. Le P. Droulers a cette note qui paraît juste :

« L'histoire du revirement de l'abbé d'Astros, sous l'Empire, et des dispositions qu'il conserva dans la suite, fut peut-être à peu près — avec trop souvent le courage ou la sûreté et la fermeté d'orthodoxie en moins — celle de la généralité du clergé de France. » (p. 30, note 3).

D'Astros devient nettement ultra-royaliste ; il renie celui qu'il avait appelé « le Héros français » et ne veut plus voir en lui qu'un « tyran impie », depuis qu'il a osé toucher au pape. Enfin, il juge *en bloc* la Révolution et ne voit en elle que « la guerre de l'impiété contre le Très - Haut, que la révolte des peuples contre les Souverains ». Il faut se souvenir de cet état d'esprit, qui n'était que trop compréhensible, après les épreuves subies, pour apprécier l'attitude du clergé au sein de leur pays, à la veille de la Révolution industrielle. Tout ce qui est « Révolution » leur est d'avance suspect, leur paraît dangereux, excite leur réprobation.

III. — *L'Episcopat*

D'Astros avait repris ses fonctions de vicaire capitulaire de Paris, qui se prolongèrent pratiquement jusqu'à 1819, car ce ne fut qu'à cette date que le siège de Paris fut occupé par le cardinal de Talleyrand-Périgord. Cependant, dès 1817, d'Astros avait été nommé évêque d'Orange, dans le cadre du nouveau Concordat de 1817. Après l'échec de ce Concordat devant le Parlement, il se vit attribuer le siège de Saint-Flour (1819), lequel fut immédiatement commué en celui de Bayonne, dont le climat convenait mieux à sa santé. Sacré à Paris, le 9 juillet 1819, à 47 ans, il n'entra cependant à Bayonne que le 12 août 1820. Il s'y révéla administrateur de mérite, en même temps que pasteur très zélé, très combatif et prélat vraiment saint. La réputation de d'Astros nous est connue alors par un fait curieux. Frayssinous, Grand-Maître de l'Université, avait, dès 1822, désiré lui céder sa place. Quand il se retira effectivement, en 1828, il le proposa de nouveau à Charles X, mais quelqu'un dit au Roi : « Eloignez-le : *c'est une barre de fer.* » On le considérait donc comme un caractère inflexible, dès qu'il s'agissait des droits et des devoirs de l'Eglise.

En la même année 1828, d'Astros refusa l'archevêché de Besançon. Mais deux ans plus tard, en mars 1830, il ne pouvait plus se dérober et acceptait de succéder au cardinal de Clermont-Tonnerre, qui venait de mourir à Toulouse.

Il quitta Bayonne le 26 avril 1830, et se rendit d'abord à Paris. Peu après, la capitale se trouvait en ébullition. Les journées de juillet renversaient la monarchie légitime, installaient un nouveau régime, et provoquaient une violente poussée antireligieuse. Ces graves événements assombrirent sa prise de possession du siège de Toulouse. On pouvait se croire revenu aux plus mauvais jours de la Révolution. Il alla donc attendre ses Bulles en Provence, dans sa famille. Dans l'intervalle, un peu de calme était revenu. Il se demandait s'il oserait prêter serment à un gouvernement qui avait renversé celui auquel déjà il avait donné sa fidélité. Mais le pape consulté par Mgr de Quélen avait conseillé la soumission. Finalement, il prit possession de son siège par procuration, le 13 décembre 1830, et fit son entrée solennelle dans la ville, le lendemain, 14.

A cette date, le clergé de France a l'impression nette d'être jeté hors de la politique du pays, d'être traité en suspect et tenu à l'écart. On ne disait pas encore « les curés à la sacristie », mais le mot d'ordre en France paraissait bien être celui - là. D'Astros entra sans regret dans la voie qui s'ouvrait à l'Eglise. Il mit toute son attention à faire observer par son clergé cette « abstention » que les circonstances imposaient. Il s'efforça, sans doute, de défendre ses subordonnés dans les incessants conflits qui les mettaient aux prises avec les autorités municipales et départementales, presque partout anticléricales. Dans le même temps, il exhortait ses curés à la patience, à la prudence. La situation resta difficile jusqu'à 1835, et l'archevêque se plaindra encore des hostilités locales dans un rapport au Saint-Siège daté de 1846 :

« Le grand mal, dira-t-il, est dans les mauvaises dispositions de certaines autorités locales, de quelques magistrats ennemis de la religion, qui contrarient le zèle du peuple, vexent les curés et desservants, et laissent dégrader les églises et les presbytères » (p. 52).

D'Astros n'en pratiquera pas moins à l'égard du gouvernement un loyalisme consciencieux, d'autant plus méritoire qu'au fond de lui-même il restait légitimiste convaincu. Mais cet effort d'impartialité et de soumission ne pouvait pas ne pas répandre au plus profond de son âme une certaine amertume, qu'il nous est malaisé de comprendre et qui cependant explique bien des choses dans l'histoire religieuse de ce siècle. Il veut tenir l'Eglise à l'écart des partis, et cela par *loyalisme*. Il ne fera donc pas de politique, puisqu'il ne peut faire la politique de son cœur. Il a vraiment « rompu cette union fondamentale... qui s'exprimait sous la Restauration, dans la doctrine et par la formule : *Le Trône et l'Autel* » (p. 66).

Si nous essayons de bien analyser l'état d'âme de ce grand évêque — et du même coup, de la plupart de ses collègues dans l'épiscopat et du clergé français — il semble qu'on doive reconnaître en lui une sorte d'*angoisse patriotique*, venant de la constatation de l'éloignement qui séparait la religion des autorités politiques et de trop nombreuses notabilités du temps. Le clergé, dans son ensemble est *pessimiste*. Il ne voit pas où va la France, qu'il aime plus que tout au monde. Les

ecclésiastiques sont convaincus qu'en s'écartant de la religion, elle se prive de la seule force qui pourrait lui donner de la stabilité, de la prospérité, de la vraie grandeur. Ils croient — non sans raison — qu'on marche vers des temps troublés, qu'on est à la merci de révolutions nouvelles, qu'on va peut-être au devant des catastrophes. Il s'ensuit qu'on adopte une ligne de résignation, de résistance, de défensive, qu'on perd *l'esprit de conquête* et de *renouvellement.*

« Sans doute, note le P. Droulers, était-il humainement impossible que le fait nouveau fût immédiatement perçu et accepté par tous les esprits ; mais d'Astros, en cette évolution, fait partie de « l'arrière-garde ». Et autant qu'on peut connaître l'histoire religieuse de ce temps, la très grande partie de l'Episcopat se trouvait sur ce point à ses côtés » (p. 79, n. 3).

IV. — *L'affaire La Mennais*

Ce qui précède fera comprendre l'attitude de Mgr d'Astros dans l'affaire La Mennais. Il se glorifiera, en effet, d'avoir été l'un des premiers à dénoncer ses erreurs et à censurer officiellement ses doctrines.

Nous ne pouvons que rappeler très sommairement les faits. L'Eglise avait à faire face à une situation nouvelle, après 1830. L'alliance du Trône et de l'Autel étant brisée, il fallait voler de ses propres ailes, ne plus compter sur le concours des autorités politiques pour reconquérir les âmes.

Le premier à « prendre le virage » fut le célèbre auteur de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*, Félicité de La Mennais. Il avait, lui aussi, sacrifié un temps au principe de l'alliance du trône et de l'autel. Mais un esprit aussi pénétrant que le sien ne pouvait se figer dans une position devenue visiblement intenable. Alors que d'Astros en restait à son conservatisme attristé, il allait de l'avant, il évoluait aussi vite que les événements eux-mêmes. Le vent était à la « liberté ». Pour d'Astros et ses semblables, l'appel à la liberté ne pouvait « être que pernicieux, car c'était au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité », que la Révolution avait commis tous ses forfaits et rompu tous les liens de la société avec la religion. Pour d'Astros, le salut d'un peuple est dans « l'ordre ». A la base de « l'ordre » tel qu'il le comprend, il y a la religion chrétienne bien comprise et bien observée. C'est pourquoi, dans tous ses mandements, il trouve moyen de rappeler que *la foi* n'est pas seulement destinée au salut de l'âme, mais aussi au salut des peuples. La Mennais, lui, en disciple de Rousseau, qu'il avait beaucoup lu et admiré et dont il restait, à son insu, tout imprégné, estime que *la liberté*, sous toutes ses formes, rendra à la religion son prestige, en la mettant en rapport intime avec les aspirations du temps. Après 1830 il va audacieusement s'adresser à l'opinion publique. Il fonde un journal qu'il intitule hardiment *L'Avenir*. Le premier numéro paraît le 16 octobre 1830. Quel est son programme ?

« En politique religieuse, l'*Avenir* préconisa, écrit le P. Droulers, la désolidarisation de l'Eglise de France d'avec le légitimisme et son indépendance totale du pouvoir politique : il attaqua le Concordat ; il soutint que la « séparation de l'Eglise et de l'Etat » était seule acceptable en fait dans un pays qui n'était en réalité plus entièrement chrétien et n'avait plus un gouvernement qui le fût ; poussant plus loin, il affirma que cette solution était la seule juste en droit même et dans l'absolu, au nom des principes évangéliques, comme de la raison et de l'expérience de toute l'histoire. Il acceptait le nouveau Régime, à condition qu'il respectât la liberté religieuse totale promise par la Charte réformée » (p. 126).

Les idées les plus neuves se pressaient dans les colonnes de *L'Avenir.* On n'y demandait pas seulement la décentralisation administrative, mais aussi la pleine liberté de conscience et de culte, la liberté d'enseignement, la liberté de la presse, et on allait jusqu'à reconnaître le droit sacré à l'insurrection contre la « tyrannie » des souverains, en appelant cela « l'émancipation chrétienne » des peuples. De fait, le journal applaudissait à tous les soulèvements qui se produisaient alors en Europe : en Belgique, en Irlande, en Pologne. Et actuellement, à la lumière des faits, nous serions portés à lui donner raison.

Dans le domaine social, La Mennais et ses collaborateurs — surtout, ici, de Coux, — furent également des précurseurs. Ils attaquèrent les principes inhumains de l'économie politique dite libérale, et que nous appellerions aujourd'hui, l'économie *capitaliste*, celle des protestants et des philosophes. Dénonçant le culte envahissant de l'argent, ils ne se bornèrent pas à préconiser, comme remède aux maux de la classe déshéritée, le devoir chrétien de l'aumône. Ils demandèrent des réformes institutionnelles, tendant à une meilleure distribution de la richesse, et respectant la dignité de la personne humaine ; ils parlèrent du rétablissement des Corporations, pour établir une puissance intermédiaire entre l'Etat omnipotent et les individus désarmés. Ils réclamèrent, comme solution immédiate, le *droit de coalition* pour les ouvriers, afin qu'ils fussent à même de « résister en masse aux exigences capitalistes ».

« Ainsi, écrit le P. Droulers, dans l'*Avenir*, se trouvent formulés et groupés en une ébauche déjà assez complète, les éléments de ce qui constituera bien plus tard l'action sociale catholique proprement dite. Mais on retrouve sur le terrain social les mêmes idées de résistance violente et d'insurrection contre « les autorités économiques » qu'ailleurs contre l'autorité politique et contre l'autorité religieuse elle-même » (p.127).

De toute évidence, il y avait dans le mouvement mennaisien des vues profondes et qu'on oserait dire prophétiques, mais aussi des outrances, des erreurs manifestes, et en tout cas plus de nouveautés que l'opinion catholique d'alors n'était capable, sans miracle, d'en absorber. Ce que l'on devait attendre, se produisit. Le clergé fut immédiatement divisé en deux partis : *celui des jeunes et celui des anciens.* Le jeune clergé, enthousiasmé par la flamme et la générosité du mouvement, par la modernité de la forme — nettement romantique — sous laquelle on lui présentait le christianisme, par la hardiesse des idées, par leur nouveauté et leur véhémence, par les excès même de la pensée et du langage, entrait à fond dans la voie qu'on lui traçait et dont on lui affirmait qu'elle était la seule vraiment chrétienne, la seule qui conduisît à la victoire. Mais les anciens hochaient la tête. Ils se plaignaient du manque de mesure, du manque de respect, de l'absence de charité, qui caractérisaient la rédaction du journal. L'épiscopat ne pouvait ad-

mettre un mouvement lancé sans sa participation, sans consultation et avec toutes les apparences d'un dédain total de la hiérarchie. Pour des raisons de discipline, pour des raisons de doctrine comme pour des préjugés politiques ou des motifs d'amour-propre personnels, la plus grande partie du clergé et l'épiscopat à peu près en entier, devaient fatalement se dresser contre une politique religieuse si peu conforme aux traditions de l'Eglise. Le journal *L'Avenir* fut blâmé, désapprouvé, plus ou moins ouvertement interdit. Les désabonnements se multiplièrent. Ses finances s'épuisèrent rapidement. Après 13 mois d'existence, il dut cesser de paraître, le 15 novembre 1831. La Mennais et sa prestigieuse équipe, dont les plus grands noms, après le sien, étaient ceux de Lacordaire et de Montalembert, partirent pour Rome, en « pèlerins de Dieu et de la Liberté », pour demander solennellement au pape de juger entre eux et leurs adversaires.

C'est alors que l'influence de Mgr d'Astros se fit sentir. Autant il avait admiré le La Mennais de l'*Essai sur l'Indifférence*, en 1817, autant il avait dans la suite considéré avec aversion ses idées sur la base de la certitude, qu'il fondait sur le *traditionnalisme*, et autant il se sentait pressé de créer un barrage contre les doctrines révolutionnaires qui lui semblaient foisonner dans les colonnes du journal *L'Avenir*. Il n'attendit pas longtemps pour manifester sa réprobation, et il le fit sans distinction entre le bon et le mauvais, d'une façon radicale et décisive. Comme il y avait quelques jeunes professeurs, dans son petit séminaire de l'Esquile, qui étaient séduits par le mennaisianisme, il se hâta de sévir. Le professeur de rhétorique, le brillant abbé Plumerel fut destitué en pleine année scolaire, dès février 1831, et plusieurs autres avec lui. En août, d'Astros publiait un mandement pour mettre en garde contre « ces systèmes enfantés par une imagination exaltée, soutenus par un orgueil inflexible ». Quand on apprit que les « novateurs » étaient partis pour Rome, d'Astros estima qu'il était de son devoir d'éclairer l'autorité suprême et de montrer que l'Eglise gallicane savait remplir son devoir de vigilance.

Très imbu des théories gallicanes, il était convaincu que c'était à l'Eglise de France de prendre les devants. Il se mit en rapport avec des évêques dont il connaissait les sentiments, Galliens de Chabons, d'Amiens, et Clausel de Montals, de Chartres. Puis il se mit à éplucher les écrits de La Mennais [3]. Bref, le 15 juillet 1832 une liste de 56 propositions extraites des tomes 3 et 4 de *l'Essai sur l'Indifférence* (1823), des *Doctrines philosophiques de la certitude* (de Gerbet, 1826), du *Catéchisme du sens commun de Rohrbacher* (1825) et du journal *L'Avenir*, était envoyée au pape, sous la signature de 13 évêques du midi, dont le principal était d'Astros. Le 17 juillet, le document était communiqué à tous les évêques de France, pour recevoir leurs adhésions.

Pendant ce temps, Rome avait reçu les « pèlerins » de *L'Avenir*, avec bienveillance, mais aussi avec réserve. On tâcha de leur faire comprendre qu'ils auraient mieux fait de rester chez eux. Grégoire XVI était loin d'homologuer le mouvement, mais il en reconnaissait la générosité, il en approuvait certains aspects et il aurait préféré ne pas condamner. Il y fut contraint à la fois par l'obstination de La Mennais, qui réclamait une décision, et par la censure de Toulouse. Il est certain que l'intervention de Mgr d'Astros fut à l'origine de la condamnation. Par l'Encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, les erreurs du grand écrivain furent frappées, sans toutefois qu'il fût nommé : erreur d'attaquer l'Eglise en sa discipline et de préconiser une Réforme comme nécessaire ; erreur de l'indifférentisme religieux par l'appel aux libertés d'opinion, de conscience, de presse, pires sources des maux pour la société ; crime d'exciter les peuples à la révolte contre l'ordre établi et de miner la paix civile ; crime de vouloir séparer l'Eglise et l'Etat ; appel à l'alliance avec tous les libéraux de toutes croyances, etc.

Des idées sociales, il n'était pas question dans ce document.

A cette condamnation, dont ils ne pouvaient pas ne pas comprendre l'application à leurs personnes, les rédacteur de *L'Avenir* répondirent, le 10 septembre 1832, par une déclaration suivant laquelle, ils entendaient « respectueusement » obéir à la « suprême autorité du Vicaire de Jésus-Christ » et sortir de « la lice ». On les accusa de renouveler « le silence respectueux » des jansénistes au XVII[e] siècle. On les prit à partie sans pitié dans la presse catholique. Cependant, le pape voulut fermer les yeux sur les réticences évidentes de la soumission, et répondit aux intéressés en exprimant sa « paternelle satisfaction ». Au fond, l'on n'était satisfait ni dans un camp ni dans l'autre. Les mennaisiens déclaraient qu'ils gardaient leurs opinions, que les dictrines de *L'Avenir* n'avaient pas été examinées *ex professo*, ni par conséquent condamnées. De son côté, d'Astros estima que Rome devait donner des précisions, pour dissiper tout malentendu. Mais Rome, craignant d'envenimer le débat et considérant que les adversaires de La Mennais n'étaient pas exempts de « l'esprit de parti » ni de préventions gallicanes, continuait de se taire. Le pape, après consultation de la Congrégation des Affaires extraordinaires (28 février 1833), répondit à d'Astros par un bref, qui ne fut jugé au point que le 8 mai suivant. Ce bref n'arriva qu'au début de juillet à Toulouse. Il y était dit que les promoteurs des nouvelles doctrines s'étaient soumis à la décision du Saint-Père. Une phrase cependant exprimait un doute sur la sincérité de cette soumission : « *At dolorem adhuc injiciunt quæ etiam nunc perferuntur in vulgus* ». Il y avait donc des rumeurs selon lesquelles la soumission des novateurs n'était qu'apparente et extérieure, nullement réelle et intime.

D'Astros crut devoir publier ce bref, à la fois dans l'*Album catholique* de Toulouse et dans *L'Ami de la Religion* (seconde quinzaine de juillet). La presse s'en empara. Elle voulut y voir une approbation complète de la censure de La Mennais par l'assemblée épiscopale de Toulouse.

Les amis de La Mennais furent consternés. La Mennais lui-même, de plus en plus aigri, froissé, révolté, durci dans ses positions, et pourtant toujours au fond de lui-même résolu à rester fidèle à l'Eglise, se décida à signer, le 4 août, une nou-

[3] La Mennais écrira *Lamennais* en un seul mot après sa condamnation et sa sortie de l'Eglise. Jusque-là il avait toujours écrit La Mennais.

velle déclaration au pape. Il y rappelait que lui et ses amis avaient protesté « publiquement, dans toute la sincérité de leur âme », de leur soumission « pleine et entière à la volonté du Vicaire de Jésus-Christ ». Mais il s'étonnait de constater qu'on avait réussi à inspirer au Saint-Père de la défiance à leur égard.

« Plus sur ce point, concluait-il, j'interroge ma conscience, moins je découvre ce qui a pu fournir contre nous le sujet d'un reproche » (p. 144).

Il n'en renouvelait pas moins ses sentiments de soumission, en les précisant. Mais quand cette déclaration arriva à Rome, la Secrétairerie d'Etat mit en marge du document, des mots d'étonnement, et des références, qui parurent accablantes : « Voir *Journal de La Haye*, du 22 fév. 1833, lettre de de Potter à La Mennais en date du 4 septembre, et réponse de ce dernier. Voir *Pélerin Polonais* : Montalembert, p. 60 et s., *Hymne à la Pologne* de La Mennais. Voir lettre de Montalembert du 1er sept. 1832 ». De quoi s'agissait-il ?

1° *Le Journal de La Haye*, du 22 février, reproduisant un article du *Courrier belge*, du 19, publiait une lettre écrite par de Potter, un libéral belge, brouillé à mort avec les mennaisiens de Belgique, et cette lettre était datée du 4 septembre 1832. Puis de Potter reproduisait une lettre de La Mennais, qu'il donnait expressément comme une « réponse » à la sienne. Or, dans cette lettre, La Mennais parlait à de Potter comme à un ami, ce qu'il était encore, au moment où il lui avait écrit. Dans cette soi-disant « réponse », La Mennais disait entre autres choses :

« Je conçois absolument de la même manière que vous l'action à exercer sur le monde. C'est au peuple au vrai peuple, qu'il faut s'identifier... Plus convaincu de cela que jamais, je me sens aussi plus que jamais plein d'ardeur pour retourner au grand combat auquel j'ai consacré ma vie... Mais dans aucun cas je ne resterai muet, et vous pouvez compter que ma parole sera nette. Le temps est venu de dire tout » (p. 145).

Rome dut recevoir ce document peu après la session de la Congrégation des Affaires extraordinaires, du 28 février. On y vit la preuve certaine que la soumission de La Mennais n'était qu'une trompeuse apparence. Or, il a été démontré, récemment, c'est-à-dire en 1933, par M. G. Charlier, d'après l'autographe même de La Mennais, que de Potter, en donnant la lettre de La Mennais, comme une réponse à la sienne, avait en réalité découpé des passages d'une lettre antérieure, datée de Rome, au 1er juillet 1832 [4]. Il y avait joint des fragments d'une autre lettre qui était peut-être effectivement la réponse à la sienne du 4 septembre. A Rome on ne soupçonna pas que la lettre citée était antérieure de six semaines à l'Encyclique *Mirari vos*.

De Potter avait agi ainsi, sans vouloir desservir La Mennais qu'il continuait d'admirer beaucoup. Il avait travaillé en polémiste, sans croire mal faire. Quant à La Mennais, il ne sut jamais sur quel fondement il était soupçonné de duplicité. Il avait bien été informé de l'article de de Potter par une vive protestation adressée, de Belgique, par de Mérode, à Gerbet. Mais il ne vit ni alors ni plus tard le texte publié par de Potter. Dans une note de son livre de 1836 : *Affaires de Rome*, alors qu'il était en pleine révolte, il pourra dire :

« Je ne sais ce que c'est que cette lettre insérée au *Journal de La Haye* ; j'ai cherché à me la procurer sans pouvoir y réussir » (p. 146).

Nous savons, depuis l'étude de G. Charlier, en 1933, qu'il s'agissait en somme d'un malentendu.

2° Mais à Rome, on crut pouvoir se fier à la publication de de Potter, quand on connut *Le Livre des Pèlerins Polonais*, traduit par Montalembert et préfacé par lui. La Mennais ne pouvait ignorer la nature de ce livre, puisqu'il y avait donné un *Hymne*. L'avant-propos de ce livre était daté du 21 avril. Ce fut alors semble-t-il, que l'envoi du Bref à d'Astros, du 8 mai, fut décidé, bien qu'il ait été évidemment retardé ensuite, puisqu'il n'arriva qu'en juillet à Toulouse.

La Mennais, si susceptible, si irritable, ne put rien comprendre à ce qui se passait. On lui reprochait une déloyauté dont il ne se reconnaissait pas coupable. Ajoutons à cela les attaques continuelles de ses adversaires dans la presse du temps, en France. Quand, à sa lettre de soumission nouvelle, du 4 août, le Saint-Siège lui répondit, en lui reprochant, sous forme voilée et énigmatique, un acte de déloyauté dont il ne pouvait convenir, il estima qu'il se trouvait en face d'une mauvaise foi caractérisée. Tous les ménagements de Rome envers lui, lui étaient apparus comme du machiavélisme. Exaspéré qu'on ne lui donnât pas raison, il ne comprit pas qu'on voulait éviter de le pousser à bout. Il n'avait cessé de vitupérer en secret, et dans l'effusion de sa correspondance avec ses amis, contre la manière d'agir de Rome. Il vit une véritable *injustice* dans l'accusation portée contre lui, encore que cette « injustice » ne fût que trop légitimée, au fond, par son attitude intérieure.

« Cruel coup de hasard, écrit le P. Droulers, en parlant de la publication de de Potter, qui fut à l'origine de tout cet imbroglio, cruel coup de hasard dont La Mennais eût pu, s'il avait eu la conscience parfaitement pure, tirer sa justification, et dont il tira sa propre condamnation ; mystère des jeux de l'âme et de la grâce » (p. 148).

Qu'arriva-t-il en effet ? C'est que La Mennais, exaspéré, dégoûté de tout, signa, sur les instances de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, et de l'internonce Garibaldi, deux autres déclarations, dont la dernière, en date du 11 décembre 1833, paraissait bien, cette fois, totale, et sans restriction. En réalité, il en était venu à signer n'importe quoi, pour avoir « la paix à tout prix ». Cette fois, on ne peut plus douter qu'il ait agi de manière peu sacerdotale, c'est le moins qu'on puisse dire. Il n'attachait plus à ce qu'il signait qu'une valeur *verbale*. C'était une façon de dire que ce n'était qu'un trompe-l'œil. Ses lettres à Montalembert du 2 mai 1833, puis du 1er janvier 1834, révélaient qu'il en était venu à « de très grands doutes sur plusieurs points du catholicisme ». Il rompait avec tout son passé de prêtre, renonçait à tout ministère sacerdotal, et abandonnait, disait-il, le catholicisme pour le christianisme.

Et pourtant le pape avait répondu à son acte de soumission du 11 décembre par un bref personnel

[4] L'*Enciclopedia cattolica*, au mot *La Mennais*, tome VII, col. 852, a publié un fac-similé du début de cette lettre à de Potter, en la datant du 17 juillet. Le P. Droulers date cette lettre du 1er juillet, date vraie.

du 28 décembre, tout débordant de paternelles effusions. Trop tard. Au mois d'avril, La Mennais publiait son livre incendiaire : *Paroles d'un Croyant.* En un style d'Apocalypse, étrange et puissant, il y dénonçait la conjuration des rois et des potentats contre la liberté des peuples. Il les montrait, « dans une salle tendue de noir et éclairée par une lampe rougeâtre », « vêtus de pourpre et la tête ceinte d'une couronne », « assis sur sept sièges de fer ». De quoi parlaient-ils entre eux ? « Maudit soit le Christ, dit le premier, qui a ramené sur la terre la Liberté ! » Et tous les autres maudirent le Christ. « Abolissons la religion du Christ Abolissons la science et la pensée ». — « Qu'aucun bruit du dehors ne pénètre chez nous ! » — « Divisons pour régner : la concorde nous tuerait ». — Et à chaque sentence, ils buvaient du sang humain dans un crâne. Mais pour arriver à leurs fins, que feront-ils :

« Ecoutez-moi, dit l'un : il faut gagner les prêtres du Christ avec des biens, des honneurs et de la puissance. Et ils commanderont au peuple, de la part du Christ, de nous être soumis en tout, quoi que nous fassions, quoi que nous ordonnions. Et le peuple les croira, et il obéira, et notre pouvoir sera plus affermi qu'auparavant. »

Par ces lignes atroces, La Mennais accusait l'Eglise d'être vendue aux puissances de ce monde ! Quand on songe à d'Astros, son principal critique, combien une telle accusation paraît insensée et injuste ! Le livre entier était un commentaire de l'Evangile révolutionnaire : Liberté, Egalité, Fraternité, mais un commentaire qui poussait la haine de l'autorité jusqu'à l'exaltation de l'anarchie. Le livre avait paru sans nom d'auteur, mais nul ne pouvait s'y tromper. Il portait la griffe de son origine.

« C'en était fait, écrit le P. Droulers, chez celui qui avait été l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence*, la Religion du Peuple avait achevé de prendre le pas sur la Religion du Christ, au sens rigoureux des termes !... La justesse du jugement, puis la probité même du génial romantique avaient sombré, avec sa foi, dans ce drame... » (p. 149).

Mais cela ne doit pas nous masquer les insuffisances de ceux qui avaient alors la garde de l'esprit catholique. D'Astros ne sut pas distinguer entre les erreurs de La Mennais et la part, la très grande part de vérité, que comportaient ses doctrines On ne peut que souscrire à cette conclusion du P. Droulers :

« La Mennais apparaît comme l'homme qui a le mieux senti l'existence des problèmes religieux-sociaux modernes, mais qui les a mal posés ; et d'Astros comme un chef dans la foule de ceux qui lui barrèrent la route, à juste titre, mais sans discernement suffisant » (p. 158).

V. — *Le problème ouvrier et l'épiscopat*

Il y a, dans l'histoire religieuse du milieu du XIX[e] siècle, des choses qui nous étonnent aujourd'hui. On a peine à comprendre par exemple que la question de la *licéité du prêt à intérêt* ait suscité de si vives polémiques et de si profondes angoisses chez les théologiens. D'Astros, naturellement, était contre la licéité. Il publia, en 1842, en latin, pour son clergé une *Instructio de Mutuo et Usura,* il donnait des solutions rigoristes, accompagnées d'une casuistique embarrassée et formaliste. Il n'avait pas compris l'évolution qui se poursuivait sous ses yeux, à savoir que l'argent qui était jadis *chose morte* devenait, dans l'expansion de l'industrialisme, une *puissance active et féconde*, une source de *production.* Par là, il se mettait en travers de l'irrésistible évolution de la structure financière et économique du monde moderne.

« Par manque d'intelligence de la réalité profane, dit le P. Droulers, on détournait, au nom de la « foi », les catholiques pratiquants de se mêler à l'activité économique de leur temps ; tandis que, par une orientation de principe due à des préjugés théoriques, on rejetait celle-ci loin de l'Eglise et on écartait du confessionnal les hommes d'affaires, sans que l'orthodoxie dogmatique l'exigeât réellement. Sans parvenir, comme on l'eût souhaité, à arrêter par ces moyens son progrès, on soustrayait... l'économie à toute influence capable d'enrayer sa déchristianisation » (p. 273).

En tout cas, ce n'était pas d'Astros qu'on pouvait accuser d'être vendu au patronat ni aux puissances de la terre !

Mais va-t-il mieux comprendre les besoins de la « classe ouvrière » ? Ce terme apparaît, chez lui, pour la première fois en 1842. D'Astros vit fort bien que cette « classe » était menacée dans sa foi. Il vit fort bien aussi qu'elle était la proie d'une misère croissante. Mais il ne sut pas voir le lien entre ces deux faits. Il se borna à recommander *l'aumône.* Il chercha à combattre « le paupérisme ». Il prit une part active à la création d'une organisation destinée à « l'Extinction de la Mendicité ».

Il favorisa aussi les associations de *Secours Mutuel.* Il applaudit aux efforts des *Conférences de St-Vincent de Paul*, qui, sous l'impulsion d'Ozanam, commençaient leur splendide carrière. Mais il n'allait pas jusqu'à la racine du mal. Il ne voyait pas que le problème ouvrier exigeait des réformes *institutionnelles.* Il ne savait pas aborder la grave question de la *répartition*, qui, dans l'expansion soudaine de la production, se posait d'une manière si aiguë. Par cette abstention même, il laissait le champ libre aux doctrines révolutionnaires, qui allaient prendre le nom de *socialisme.* Il faut dire, à sa décharge, que son diocèse ne lui présentait que très peu d'exemples d'exploitation de la « classe ouvrière ». On a calculé que, dans ce diocèse, les ouvriers ne comptaient que pour 1,12 % de la population. Ce qui manqua à ce temps, nous l'avons dit, ce fut un *épiscopat*, c'est-à-dire un *corps délibérant* au nom de l'Eglise, sur les besoins des peuples. Il y avait bien alors des prélats clairvoyants, surtout parmi ceux dont l'action s'exerçait en des régions industrielles. On a coutume d'opposer l'intervention énergique d'un Ketteler, en Allemagne, à l'inertie des évêques français, en matière sociale. En réalité, il y eut, en France, avant Ketteler, avant le *Manifeste communiste* de Karl Marx, qui est de janvier 1848, des protestations épiscopales d'une vigueur inouïe, contre les injustices de l'économie libérale, à l'égard des ouvriers [5]. Dans son mandement de Carême 1838, Mgr de Croy,

[5] Sur l'action de l'Eglise contre les abus du capitalisme, on lira notamment, parmi les ouvrages les plus récents : J. M. Simon, *L'Impossible Alliance, Communisme et progressisme en face de la foi chrétienne*, chez Fayard, 1954, surtout le chapitre : *l'Eglise et le Capitalisme*, p. 39 et suiv.

archevêque de Rouen, avait pris position contre les injustices envers les enfants employés dans les fabriques :

« Pauvres petits enfants, s'écriait-il, que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle si content de lui-même : *En ces jours de progrès et de découvertes, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail !* » (p. 323, note 3).

Montalembert s'emparant de ce mandement épiscopal était intervenu avec sa fougue habituelle à la Chambre des Pairs. Avec le concours du catholique Villeneuve-Bargemont, il avait obtenu le vote d'une loi sur la protection de l'enfance ouvrière.

Mais les ouvriers adultes n'étaient pas oubliés non plus par l'épiscopat, bien que les voix qui s'élevèrent alors n'aient pas rencontré les échos désirables, de la part de la grande majorité des évêques du temps.

Il n'en est que plus intéressant de citer les noms de ces évêques « précurseurs ». Ce fut surtout l'évêque de Cambrai, Mgr Louis Belmas. Le diocèse de Cambrai était le théâtre d'une industrie textile dès lors très importante. Mais la condition des ouvriers y était très misérable. Dans ses mandements de Carême de 1837, 1838, 1839, 1841, l'évêque s'élève contre les abus du capitalisme. Il écrit avec force qu' « il y a de la barbarie à... prescrire l'excès » de travail aux hommes ; que « la soif immodérée des richesses immole à ses fureurs ceux qu'elle emploie, et leur fait sacrifier leur temps, leurs forces, leur santé, par des travaux incessants qu'elle exige d'eux, *ne leur abandonnant pour récompense qu'une faible portion de ce qu'ils produisent, laquelle répond à peine à une goutte de leurs abondantes sueurs* » (p 393).

Malheureusement, Mgr Belmas, ancien évêque constitutionnel, n'avait que peu d'influence dans l'Eglise de France et même dans son propre diocèse. Au surplus, il se bornait, après avoir mis si nettement le doigt sur la plaie, à réclamer d'une part l'observation du dimanche, d'autre part la pratique de l'aumône. Après lui, son successeur, le cardinal Giraud, fut beaucoup plus doctrinal. Ses mandements de 1845 et 1846 constituent de véritables traités sur « le Travail ». C'est surtout lui qu'il faut citer quand on veut dire comment l'épiscopat catholique sut réagir contre les injustices du régime capitaliste. Voici par exemple un passage de son mandement du 1er janvier 1845, donc trois ans avant le *Manifeste communiste* de Marx-Engels :

« Et pour tout dire en un mot (la Religion proteste) *contre cette exploitation de l'homme par l'homme, qui spécule sur son semblable comme sur un vil bétail, ou comme sur un agent et un pur instrument de production* ; qui calcule froidement jusqu'à quelles limites on peut ajouter à sa tâche, sans qu'il tombe écrasé sous le poids : *qui suppute goutte à goutte ce que des ruisseaux de sueur peuvent lui rapporter d'or*, pareil à ces vampires que la sombre imagination des enfants de la Germanie nous représente s'abattant sur des corps pleins de force et de vie, et n'abandonnant leur proie qu'après lui avoir tiré toute la moelle de ses os et tout le sang de ses veines ! » (p. 393, note 6).

Que pouvait-on dire de plus fort contre les fameuses « caves de Lille » ? D'autre part, Mgr Giraud n'hésitait pas à évoquer la bulle de Grégoire XVI, du 3 décembre 1839, contre la traite des esclaves !

Mgr Giraud fut donc de ceux qui perçurent alors nettement l'importance de la question ouvrière. Dans ses mandements, il parle du Christ-Ouvrier, il étudie les questions du juste salaire, il estime équitables « les coalitions » des ouvriers pour se défendre contre les abus, il rappelle les droits sacrés de la morale naturelle à propos du travail des femmes et des enfants. Il examine les théories de Malthus sur la restriction des naissances, et il se plaint énergiquement du fait qu'à part « quelques rares et nobles exceptions », les grands patrons ne consultent pas sur tout cela la Religion, qui a cependant le droit d'être entendue en cette matière. Il a sûrement lu les ouvrages des économistes et il est bien loin d'approuver leurs théories uniquement fondées sur la considération de la production et du profit.

Parmi les évêques qu'on peut qualifier de « sociaux », il faut encore citer un nom très important, celui de Mgr Affre, à Paris, qui avait, dès 1843, attaqué les fausses doctrines des économistes libéraux et qui soutint, dans les années suivantes, la société de St-François-Xavier, toute occupée de questions ouvrières et sociales, contre le Gouvernement de Guizot et contre Louis-Philippe lui-même. Il convient donc de rectifier, partiellement au moins, l'appréciation suivante de Georges Goyau, à propos de Mgr Ketteler.

« L'Allemagne est peut-être le seul pays du monde où, de lui-même, le clergé catholique a vigoureusement critiqué les abus (sociaux), sans attendre les impérieuses sollicitations du péril socialiste. »

Mais ici les dates sont éloquentes. Nous avons cité des actes de l'épiscopat français s'échelonnant entre 1837 et 1846. Les interventions de Mgr Giraud étaient, on l'a vu, de 1845 et 1846. Celles de Mgr Affre de 1843. Or, le *Manifeste communiste*, redisons-le, est de janvier 1848. Et la première intervention de Ketteler, pas encore évêque, sur la « question sociale » est d'octobre 1848. De novembre à décembre 1848, il donna dans la cathédrale de Mayence 6 sermons retentissants sur « les grandes questions sociales du temps présent ». Il ne sera préconisé comme évêque de Mayence que le 20 mai 1850.

Nous avons donc le droit de revendiquer une évidente priorité en faveur de l'épiscopat français. Il reste toutefois que « les historiens n'eussent point si longtemps ignoré ces documents et ces gestes, si ceux-ci avaient été vraiment entendus par l'Eglise de France » (p. 394).

* *

Conclusions. — De tout ce qui précède, il nous faut maintenant tirer des conclusions.

— 1° Ce que fut la position de d'Astros et de la majorité de l'épiscopat en matière sociale est très facile à préciser : « il repousse absolument l'idée d'une réforme institutionnelle de la société ; il rejette en bloc, comme sot et abominable, le socialisme, et surtout si celui-ci prétend parler au nom de la justice et se réclamer du christianisme. Pour lui le seul remède général est d'ordre moral et spirituel, le retour à la Religion, qui fait pra-

tiquer à chacun son devoir à l'égard d'autrui, parce qu'elle donne l'esprit de charité ; et le remède matériel à la misère de la classe ouvrière ne peut être cherché hors des voies traditionnelles, hors de l'aumône » (p. 373). Le riche doit donner au pauvre. Le pauvre doit se résigner à sa condition. La société humaine est ainsi faite qu'il doit y avoir des riches et des pauvres. Au surplus, les biens de l'âme, qui préparent à tous une éternité bienheureuse, sont les seuls qui méritent notre estime et notre effort.

— 2° Les motifs de cet état d'esprit sont faciles également à discerner. C'est d'abord le souvenir obsédant des malheurs de la Révolution, de ses ravages, de ses injustices, de ses crimes. Par suite, l'horreur des « nouveautés », la crainte de tout ce qui peut troubler l'ordre établi, et l'ordre tout court. Il semble que si l'on touche à quelque chose, même en matière très légitime, comme avaient parfois fait les Constituants, tout va de nouveau s'effondrer dans le sang ! Cette « terreur panique » de la Révolution a dominé la plus grande partie du siècle ! Ajoutons à cela que ces hommes, si éminents sous tant de rapports — nous pensons à d'Astros et à ses semblables — se distinguent par un mode de penser trop abstrait, trop absolu aussi. Ce « fixisme » qui leur fait écarter toute idée de transformation, les rend à peu près incapables de comprendre leur temps. Enfin, à la différence de ces prélats d'Ancien Régime, dont les ouvrages de l'abbé Sicard nous ont appris qu'ils étaient férus d'administration civile, de questions économiques, parfois au détriment de leurs obligations religieuses, qu'on songe à un Loménie de Brienne, justement un prédécesseur de d'Astros à Toulouse, ou à un Dillon, de Narbonne, à un de Boisgelin d'Aix, et à tant d'autres, les évêques de la trempe de d'Astros sont et veulent être surtout préoccupés de leur action spirituelle, et s'y enfermer le plus possible.

Cette dernière observation nous amène à émettre un doute sur les pages dans lesquelles le P. Droulers suggère que ce fut le « gallicanisme » de d'Astros qui le poussa à laisser à l'Etat tout ce qui regardait le temporel, en se cantonnant, lui, dans le spirituel. Le gallicanisme des prélats d'Ancien Régime n'était pas moins vif que le sien. Cela ne les empêchait pas le moins du monde de se plonger dans le « temporel » de leurs administrés ! Non, il doit y avoir eu ici un réflexe de réforme religieuse. D'Astros les avait connus ces prélats « économistes », et il les désapprouvait au fond de son cœur. Il voulait faire autrement et mieux qu'eux son devoir d'évêque. Voilà, nous semble-t-il, son état d'âme et ce qui explique sa manière d'agir, tout au long de son mémorable épiscopat.

Devrons-nous pour cela lui enlever une part de notre vénération ? Pouvons-nous lui faire reproche de n'avoir pas compris l'amplitude des mouvements économiques dont il voyait le début sous ses yeux ? Devrons-nous lui chercher des circonstances atténuantes ? A vrai dire, il ne serait pas très difficile d'en trouver à sa décharge. Ce serait en premier lieu « la situation précaire et comme « convalescente » de l'Eglise de France, au lendemain de la Grande Révolution. » Ce serait ensuite, « la formation hâtive du clergé » à cette époque, et dans ce clergé, il faudrait englober l'évêque lui-même.

En troisième lieu, il faudrait tenir compte des attaques auxquelles, en ce temps-là comme au nôtre, la Religion avait à faire face avec des moyens médiocres. En somme, les adversaires de l'Eglise ont beau jeu, comme on dit en français, mais ils ne pratiquent guère le *fair play*, comme disent les Anglais, car ils commencent par enchaîner l'Eglise dans l'imbroglio de leurs lois méticuleuses ou de leurs insinuations et critiques perfides, puis ils l'accusent de ne pas bouger suffisamment. On se fait une idée très fausse de l'esprit qui régnait en France, au sujet de la religion, sous la monarchie de juillet. Et pourtant les incidents déplorables qui avaient marqué la Révolution de 1830 avaient créé une atmosphère qui fut lente à se dissiper. Une hostilité plus ou moins affichée se manifesta contre le clergé et l'Eglise en général, de la part de l'Etat d'une part, mais plus encore de la part d'une grande partie de l'opinion et surtout dans les « classes cultivées ». Le clergé français, de 1830 à 1848, a été sur la défensive. La foi semblait constamment en péril. Le premier devoir des pasteurs était d'en maintenir la flamme. On comprend que d'Astros ait usé ses forces à combattre l'anticatholicisme. Il ne fut pas un génie, c'est entendu. Mais on ne peut le considérer comme un évêque médiocre et tiède. Il avait le zèle de Dieu, le désir de sauver les âmes. Il croyait devoir faire face à l'immédiat et il y allait de tout son courage. Comme l'a très bien dit le cardinal Saliège, son successeur à un siècle de distance, dans la préface du livre qui lui est consacré et dont nous achevons l'examen :

« Beaucoup d'historiens sont parfois sévères parce qu'ils prophétisent après les événements. Les formules comme celle-ci : « Il était facile de voir », ne témoignent pas d'un grand sens historique. Oui, facile après coup.

« Les évêques, les cardinaux ne sont pas doués du don de prophétie.

« On raisonne comme si la liberté ne jouait aucun rôle dans l'histoire.

« Le Cardinal d'Astros a été un homme de sa race, de son temps. Nul ne saurait lui en faire un reproche... »

Et si l'on essaie de faire le bilan d'une telle vie, il nous semble qu'il est loin d'être négatif. Dans un ouvrage récent, des écrivains de valeur, MM. Roland Mousnier et Ernest Labrousse, ont essayé de tracer, en une synthèse vigoureuse, le tableau de la *Révolution intellectuelle, technique et politique du XVIIIe siècle*, c'est-à-dire de 1715 à 1815. M Roland Mousnier reconnaît que parmi les courants du siècle, l'Eglise catholique se montra hésitante et flottante. Dans leur lutte contre les « philosophes », les apologistes d'alors ne manquèrent pas de bonne volonté, mais de pénétration, de talent et d'éclat. Visiblement, ils souffrent en face de leurs adversaires d'un complexe d'infériorité. Il manque au clergé des hommes de génie, comme il en avait eu au siècle précédent. Et cependant, constate M. Mousnier, l'Eglise, constamment secouée, réussit à survivre. Et très sagement il attribue ce résultat, dont on devait bien voir la réalité, au cours de la Révolution,

« à cette masse de prêtres, de religieuses, qui, sans s'arrêter aux difficultés intellectuelles, animés seulement de cet immense amour du prochain qu'est l'amour

de Dieu, se dévouèrent silencieusement aux malades, aux vieillards, aux pauvres, aux enfants. »

Or, ce jugement peut, croyons-nous, être reporté d'un siècle. En face des adversaires de la foi, au cours du XIX[e] siècle, l'Eglise a souffert de nouveau d'un complexe d'infériorité. On a dressé, contre elle, la philosophie, la science, l'économie politique, les doctrines sociales. Le clergé a fait front de son mieux. Mais si ses répliques aux attaques de l'incrédulité, ne furent pas toujours aussi brillantes que nous le voudrions, il reste que les évêques et les prêtres de ce temps, et derrière eux un nombre incalculable de fidèles des deux sexes, ont donné, soit par l'esprit missionnaire dans les pays lointains, soit dans l'exercice de la charité — qu'on pense aux Conférences de St-Vincent-de-Paul et à tant d'autres manifestations et institutions charitables d'alors — soit dans le silence des cloîtres, la plus belle réponse que l'on pût faire à un tel concert de critiques, d'objections et de négations. Alors qu'on disait : *l'Eglise se meurt, l'Eglise est morte !* elle répondait en agissant, en priant, en aimant. Le P. Droulers a bien mis tout cela en évidence et il faut lui en savoir gré. Ayant uniquement voulu dire la vérité, il peut conclure, en sûreté de conscience :

« Ainsi la recherche de la vérité, si elle révèle que les imperfections humaines existent, montre-t-elle aussi que ces imperfections ne sont pas toujours aussi graves ou bien aussi coupables qu'on serait d'abord tenté de le croire *et qu'elles peuvent s'associer à une grande œuvre de bien* »[6].

L. CRISTIANI.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'idée de « Diable » est-elle une transposition chrétienne de l'antique dualisme ?

Q. — Dans l'idée qu'on se fait du diable, parmi les chrétiens, n'y a-t-il pas quelque trace de l'antique dualisme, devenu plus tard le manichéisme ? A la première page de la Genèse, on voit paraître un serpent qui fait échec au plan du créateur et ruine son œuvre. Aujourd'hui des exégètes très catholiques voient dans le récit une « imagerie babylonienne », qu'il convient de réduire à de justes proportions.

Soit ! Mais l'idée demeure d'une créature mystérieuse qui, ayant fait tomber l'humanité, en est devenue la maîtresse, comme dans les combats antiques, le vaincu devenait l'esclave du vainqueur ; de telle sorte que pour lui rendre la liberté, il fallait la racheter. Cette conception du « rachat », cette expression de « Rédemption » sont si universellement acceptées qu'on hésite à les attaquer. Et pourtant...

Sed contra dicendum est : le diable n'est tout de même qu'une créature, c'est-à-dire un être qui n'existe pas par lui-même, qui a reçu et reçoit l'être à chaque instant du Créateur, qui ne peut passer de la puissance à l'acte sans le concours de Dieu. Comment concevoir qu'un être aussi falot, inconsistant, puisse acquérir des droits contre l'Infini, des droits sur des créatures, droits tels qu'un rachat devienne nécessaire ? Ne serait-il pas mieux, en y mettant des formes et en prenant les précautions nécessaires, d'éliminer cette expression de « Rédemption » ?...

R. — La consultation touche à plusieurs problèmes depuis longtemps résolus, que cependant notre correspondant présente encore avec un certain trouble.

I. — Tout d'abord, le serpent de la Genèse et les mythes babyloniens. Il représente certainement le démon, ainsi que l'affirme le livre de la Sagesse (II, 24). Plusieurs textes du N. T. confirment cette identification (Jo., VIII, 44 ; I Jo., III, 8 ; Apoc. XX, 2).

Le Genèse, écrit J. Chaine[1], est beaucoup moins explicite ; cependant elle indique bien un être intelligent et malfaisant. Comme l'a remarqué le P. Lagrange, « l'auteur mentionne la ruse du serpent parce qu'elle le désigne pour jouer son rôle ; mais la ruse d'un animal serait inférieure à l'intelligence de l'homme, tandis qu'ici le serpent l'emporte ». Le serpent avait « reçu de l'homme son nom avec les autres (bêtes) et conservait vis-à-vis du premier couple une infériorité de nature. La supériorité d'intelligence sur la femme qu'il va montrer prouve qu'il n'est qu'un prête-nom ou un porte-parole : il s'agit d'un être très habile, ennemi du bonheur de l'homme et qui, ne pouvant le lui enlever directement, cherche à lui faire perdre l'amitié de Dieu »[2].

Serpent réel ? Simple symbole ? Apparence ?

La Commission biblique, dans sa décision du 30 juin 1909, maintient l'historicité (du récit) en disant que la transgression de l'ordre divin à l'instigation du diable sous l'apparence d'un serpent est à ranger parmi les faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne. A noter toutefois que de ces deux circonstances de la chute originelle, la première, la tentation par le démon, est la principale, tandis que la seconde, l'apparence prise par lui, n'est qu'accessoire. L'interprétation qui ne voit dans le serpent de la chute qu'un symbole, celui des mauvaises pensées s'élevant dans le cœur humain (Philon, Clément d'Alexandrie), est-elle conciliable avec les textes bibliques et la décision de la Commission biblique ? D'aucuns ne refuseraient pas de considérer le serpent comme un symbole. Au sujet de la figure du serpent, observe J. Coppens, l'interprétation large s'introduit parmi les auteurs catholiques, comme dans la dissertation du P. Rigaux[3] sur l'Antéchrist. A vrai dire le texte de la Commission biblique ne lui est pas favorable, mais à la rigueur ne s'y oppose pas. Dans la phrase : *diabolo sub serpentis specie suasore*, l'accent tombe manifestement sur la mention du démon, le reste, *sub serpentis specie*, n'est ajouté que pour préciser de quel personnage il s'agit. Comme le démon ne se présente dans le récit que sous la forme d'un serpent, il fallait bien nommer celui-ci. Cf. *Ephem. theolog. Lovan.*, 1934, p. 601. Quant à dire si le démon s'est servi d'un véritable serpent, ce qu'admettent communément les Pères, ou s'il en prit seulement les apparences, comme l'implique plutôt le texte lui-même, on peut en discuter, car, si le serpent était un animal réel, pourquoi serait-il puni puisqu'il n'est qu'un instrument passif dont se sert le démon qui, lui, ne serait pas puni puisque les paroles de malédiction et de châtiment sont uniquement dirigées contre le serpent,

[6] C'est nous qui soulignons. Voir l'ouvrage, p. 396.

[1] J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 47.

[2] *L'Innocence et le Péché*, dans *Revue Biblique*, 1897, p. 350.

[3] Beda Rigaux, *L'Antéchrist est l'opposition au royaume messianique dans l'A T. et le N. T.*, Louvain, 1932. Voir dans les *Tables du D.T.C.*, le résumé de la thèse de Rigaux, par A. Gelin, p. 180.

comme s'il était l'unique tentateur, l'unique coupable (Ceuppens, *Genèse*, t. III, p. 151) ? Pas de serpent, dit le P. Lagrange, mais seulement l'apparence d'un serpent (*art. cit.*, p. 366)[4].

Comment expliquer que le démon ait été représenté par l'auteur de la Genèse sous l'apparence du serpent, ou même comme un serpent ? Faut-il admettre qu'on trouve ici une « imagerie babylonienne » ?

J. Coppens — entre autres auteurs catholiques — aborde indirectement cet aspect du problème dans sa conférence sur *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Louvain, 1948[5]. Le savant auteur établit par des textes convaincants que le serpent était en Orient l'emblème du dieu de la végétation :

Ce symbolisme cananéen, palestinien, du serpent, on le retrouve aussi ailleurs, semble-t-il, dans le Moyen Orient de l'antiquité. En ce qui concerne la Babylonie, le serpent est associé à certaines divinités de la végétation et l'interprétation du symbole des serpents entrelacés paraît acquise solidement. Quant à l'Egypte, on sait que le serpent y figure, à côté de la grenouille, pour symboliser le principe de la fécondation, de la naissance à la vie. En outre, le serpent égyptien, dieu de la végétation ou déesse de la terre, n'est pas sans analogie avec le serpent du paradis associé, lui aussi, la terre. On a relevé maintes fois qu'en sourdine le récit du paradis développe une certaine opposition entre Dieu et l'*adamâh*. Bien que l'homme ait été fait de la terre, Dieu l' « enlève » de la terre pour le placer dans un « gan » ou jardin, dans un état préternaturel, où sa créature était soustraite aux séductions terrestres, matérielles. Le serpent, seigneur ou dame de la terre, se glisse dans le jardin pour l'y tenter. Dès lors, l'homme succombant aux appels de la « terre » pécha et fut condamné par le seigneur à quitter le paradis et à retourner au lieu de sa première origine[6].

Faut-il donc admettre que l'hagiographe s'est inspiré d'un cadre cananéen pour raconter les faits des origines ?

Y aurait-il encore aujourd'hui, répond Coppens un exégète, même catholique, qui songerait à le contester ? Comment en effet, se représenter qu'à travers des milliers d'années d'existence l'humanité ait conservé, sous ses couleurs primitives, intactes, inaltérées, un récit de la chute, dérivant en ligne droite par le canal d'une tradition où n'aurait coulé qu'une eau pure, en rien contaminée ? Ni la révélation ni la théologie ne nous invitent à admettre un pareil paradoxe[7]. Quant à expliquer comment l'auteur sacré a élaboré son récit, c'est là une question toute différente sans doute à jamais réfractaire à toute théorie suffisante. L'auteur sacré s'est-il livré à un travail de recherche et de synthèse sur les traditions de son peuple et des peuples voisins, les épurant, les enrichissant de considérations personnelles sur les origines et les destinées de l'homme, et transformant le tout, sous le travail de l'inspiration, en une histoire véridique des origines ? Lenormand[8], le Père Lagrange à sa suite, ont entrevu une solution de ce genre. Malheureusement Lenormand s'exprima très mal et irrita, de ce fait, les théologiens. Il leur donna l'impression de ramener l'auteur sacré au rang d'un mythographe. Mais, à clarifier sa pensée, à la mettre au point, on constate combien elle fut, par certains aspects, géniale. Elle ne fut mise à l'index qu'en raison de réflexions vraiment inadéquates et par là même dangereuses de l'auteur sur la notion de l'inspiration, à un moment où celle-ci s'était toute obscurcie, même chez plusieurs écrivains catholiques. C'est donc une hypothèse possible, la plus conforme peut-être aux voies ordinaires de la Providence qui se sert toujours des causes secondes, qui laisse aux produits littéraires le cachet de leur époque ; la plus vraisemblable aussi du point de vue des sciences historiques[9].

[4] A. Clamer, *Bible* Pirot-Clamer, t. I, *La Genèse*, p. 135.

[5] Sur cette conférence, voir l'article d'A. Gelin, dans l'*Ami*, 1949, p. 117-118.

[6] J. Coppens, *op. cit.*, p. 22.

[7] Coppens appuie ici son assertion sur l'autorité de Billot : « Unde inspirando sacros historicos, *accommodavit* se modo consueto quo alias solet historia confici, præsertim cum *propositum intentionis* esset ut in iisdem libris, simul cum formalitate Sacræ Scripturæ, *haberetur quoque formalitas documentorum* quibus *idem accederet auctoritatis ac aliis quibusvis transactorum temporum monumentis*... Ideo hi libri fuerunt scribendi in eadem forma ac cæteri libri historici. Et hinc est quod in illis, præter ea quæ directa intentione a Deo inspirante suggesta sunt, quædam alia inveniuntur pure per concomitantiam. Quæ et si eodem modo et sensu quo fuerunt a Deo inspirata, res fidei dicenda sunt, *non tamen res fidei facientes ad ædificationem doctrinæ christianæ*. Unde tandem sequitur, non opus fuisse speciali providentia ad incorruptam eorum conservationem in editionibus seu versionibus Scripturæ, nec etiam speciali magisterio ad eorumdem propositionem et authenticam interpretationem in populo fidelium. » (*De Ecclesia*, t. I, 1909, p 395). — Le même auteur reprend cette thèse générale dans le *De inspiratione S. Scripturæ*, Rome, 1906, p. 97-99. Plus loin, il aborde les rapports des récits de la Bible et des légendes orientales (p. 122-126). Mais ici Billot se place à un point de vue trop polémique (contre Loisy) et son exposé manque des nuances nécessaires.

[8] Fr. Lenormand, *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880.

[9] Coppens, *op. cit.*, p. 26-27. — Dans le même sens Chaine : « Les vérités religieuses, les faits de la création et de la chute, que contiennent les récits de la Genèse ont été connus chez les Hébreux par l'enseignement de hommes à qui Dieu se communiquait et qui parlaient e son nom. Cet enseignement a été transmis oralement e par écrit, notamment dans les récits de J et de P avan d'être consigné dans la Genèse qui a compilé les deu récits. Mais ces vérités religieuses ont été pensées e exprimées avec les concepts et les images du milieu e de l'époque. L'esprit humain n'est pas une table rase, i porte en lui tout un monde d'idées et de représentation à l'aide desquelles il pense et se représente les connaissances qu'il acquiert. Les vérités nouvellement admise peuvent aller à l'encontre de connaissances anciennes, pa exemple l'adhésion à un dieu unique s'oppose à croyance polythéiste et l'exclut ; mais elles peuvent auss et c'est souvent le cas, ne pas contredire des manières d penser et d'imaginer, vraies ou fausses, que l'intelligenc et la mémoire possèdent déjà. Et c'est avec ces manière de penser et d'imaginer que l'homme pourra exprimer vérité religieuse, l'assimiler, la faire entrer dans la syn thèse de ses connaissances. Ainsi les Israélites s'imag naient que la lumière était une entité indépendante, qu les animaux domestiques avaient toujours été tels ; comm Dieu avait tout créé, ils pensèrent donc que Dieu ava créé spécialement la lumière et aussi les animaux dome tiques en même temps que les autres bêtes. L'idée qu les premiers hommes avaient été tirés de la boue éta communément admise dans l'antiquité sémitique : l anciens Hébreux pensèrent donc spontanément que Yah avait pris de la poussière du sol pour former le cor du premier homme. Toutes les idées, les images du mon sémitique, qui n'étaient pas contredites par la religion m nothéiste et la chute de l'homme, servirent à les exprime et les enveloppèrent comme d'un vêtement. La doctri des trois premiers chapitres de la Genèse a été pens et transmise avec tout un monde de concepts scientifiqu et mythiques qui n'en font point partie, comme ceux d' firmament solide, d'arbres merveilleux, d'un jardin e chanté. Les Hébreux originaires de Mésopotamie et viva en Kanaan, toujours dans la zone d'influence de Bab lone, ne pouvaient penser leur religion qu'avec un gén sémitique. Dieu aurait pu agir autrement, mais il ne l pas fait. Brouiller tous ces cervaux aurait-il été confor à sa sagesse ? Il y a comme une incarnation de la rév lation dans l'esprit humain ; la vérité que Dieu fait co naître reçoit une forme humaine. Voilà pourquoi il fa bien distinguer la vérité religieuse et son expression

Est-il vrai, comme l'affirme notre correspondant, que cet emprunt de langage aux mythes babyloniens, ait pour résultat de faire « paraître un serpent qui fait échec au plan du créateur et ruine son œuvre ? » — Deux idées doivent être dégagées de cette affirmation, l'une, d'ordre théologique — le démon, sous la forme du serpent tentateur, a-t-il vraiment fait échec à Dieu et ruiné son œuvre ? l'autre, d'ordre scripturaire — est-ce bien là la signification qu'on doit retrouver sous le serpent, réalité, apparence ou symbole ? La première idée sera examinée plus loin. Quant à la seconde, voici le sentiment d'A. Clamer, dont personne ne récusera la compétence :

A s'en tenir au sens obvie de la malédiction : « Parce que tu as fait cela, tu es maudit parmi tous les animaux domestiques et toutes les bêtes des champs, tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie », le châtiment semble viser le serpent, l'animal représenté comme le plus rusé, qui subira de ce fait une transformation dans sa nature ; ce serait d'ailleurs, d'après Gunkel, l'objet du récit d'expliquer pourquoi le serpent rampe sur le ventre et se nourrit, selon l'antique conception israélite, de la poussière du sol, et pourquoi hommes et serpents sont ennemis mortels. « Le mythe envisage l'état actuel du serpent et y voit une malédiction divine ; il ne cherche pas plus loin ». — A elle seule, la manière dont Eve a été séduite prouve bien que l'auteur ne songeait guère à un serpent ordinaire, mais à un ennemi de Dieu, et s'il avait cru que les animaux, ou tout au moins le serpent, étaient doués de l'usage de la parole au paradis, le premier effet de la sentence de condamnation n'aurait-il pas dû être la privation de la parole ? Le verset suivant montre bien que la punition vise par delà le serpent le mystérieux tentateur qui se dissimulait sous cette apparence. Et ainsi ces expressions « marcher sur le ventre » et « manger de la poussière » sont expressions métaphoriques à ne pas entendre à la lettre, mais comme la marque d'une profonde humiliation et d'un souverain mépris. (Cf. Is., XLIX, 23 ; Mich., VII, 17 ; Ps., LXXII ; et notre expression : « mordre la poussière »). — Il n'est pas exclu que l'auteur de notre récit de la tentation ait voulu réagir contre le culte que les Sémites rendaient au serpent qui, d'après la documentation mésopotamienne, syro-palestinienne tout comme l'égyptienne, était tenu pour une divinité de la fertilité et de la fécondité [10].

Même note chez Chaîne : « Il y a sans doute dans le récit une réaction contre le culte du serpent considéré souvent chez les Sémites comme une puissance bienfaisante. » Il n'apparaît donc pas dans le texte sacré, que le serpent, sous lequel se cache le démon, représente une puissance faisant échec au plan divin et ruinant l'œuvre du Créateur. Le texte sacré nous montre, certes, le démon comme l'ennemi de l'œuvre de Dieu, mais un ennemi qui doit cependant s'incliner devant la puissance divine, un ennemi auquel les religions orientales avaient attribué faussement une dignité, mais que nos textes couvrent d'humiliation et de mépris mérités.

Nous avons abondamment cité Chaine, Coppens, Clamer : la lecture de leurs textes apportera la lumière à notre correspondant et peut-être apaisera certaines inquiétudes chez d'autres lecteurs.

II. — « L'antique dualisme » devenu plus tard le manichéisme est en dehors des perspectives de la Genèse, qui sont nettement monothéistes. Mais on le trouve, plus ou moins accentués, dans les anciennes religions du Moyen Orient. Et cette constatation montre le bien-fondé des réflexions de nos auteurs catholiques.

En étudiant le problème du mal au point de vue historique, Sertillanges [1] a fourni quelques indications précieuses. Dans la religion de l'*Assyro-Babylonie*, les forces du bien sont glorifiées ; mais

il est fait cependant une place aux désordres de la sensualité et aux plus cruels caprices. L'impure Ishtar, personnification de la planète Vénus, a beau être appelée la *Bienveillante*, elle n'en est pas moins lubrique et redoutable. Elle est affectée des deux sexes : mâle comme divinité du matin, femelle comme déesse du soir. Elle préside tour à tour à la guerre et à la volupté. Elle est sœur de Shamash, dieu de la lumière, et de Ereshkigal, dieu des lieux infernaux. Elle a des amants sans nombre et entraîne les hommes par ses séductions. C'est d'ailleurs une déesse exigeante ; elle réclame les prémices de la virginité ; elle organise la prostitution, répartissant ses fidèles en trois catégories « pour lesquelles elle a conservé l'homme et l'a livré entre leurs mains ».

Il y a bien là une sorte de manichéisme latent : forces du bien et forces du mal se combattent, comme chez presque tous les anciens peuples. Certaines divinités punissent des excès que d'autres favorisent. Mardouk est le dieu de l'ordre : aussi lui attribue-t-on la création par excellence, celle de l'humanité. Il est le vainqueur du chaos, mais il a en face de lui Tiamat, dieu de la confusion et ainsi du mal... [2].

En *Egypte*, même solution du problème du bien et du mal. Osiris est essentiellement l'*Etre bon* ; le mal est attribué à son frère Set qui se fait son meurtrier...

Ce Set égyptien est le Typhon des Grecs. Les deux principes bon et mauvais se rattachent enfin à la légende de Ra, le dieu du ciel, et l'opposition du bien et du mal est alors celle de la lumière et des ténèbres, idée qui se retrouve dans toute l'histoire morale de l'humanité...

...le dualisme, caractérisé ou partiel, est une tendance partout répandue dans le monde antique et même dans le nôtre. Déjà, dans l'Egypte la plus ancienne, on parlait de l'opposition d'Isis, nature primordiale, matrice universelle, appelée la *Bonne déesse* et du serpent Apophis, ennemi des humains, cherchant à balancer l'influence de la déesse bienfaisante. Le serpent était à la fin vaincu, mais non sans efforts, et il y avait bien là une sorte de dualisme [3].

Dualisme très net dans les idées mazdéennes (*Perse*) .

Le monde est un mélange de bien et de mal, de lumières et de ténèbres, de pensée et de matière informe, de vérité et de fausseté, et cette division se poursuit, tout le long de l'échelle des causes, jusqu'aux principes premiers... Au sommet est Ormuzd, cause créatrice du monde et principe du bien symbolisé par la lumière. Mais il a pour antagoniste Ahriman, prin-

[9] c'est cette distinction qui permet d'expliquer les différences et les ressemblances qui existent entre les premiers chapitres de la Genèse et les textes assyro-babyloniens. Elle nous permet aussi de mieux comprendre l'action de Dieu, qui s'exerce avec discrétion sans troubler le jeu des facultés humaines ». *Le Livre de la Genèse*, p. 72-73.

[10] Clamer, *op. cit.*, p. 138-139.

[1] R. P. Sertillanges, *Le problème du mal*, t. I. *L'histoire*, Paris, 1948. — Sur cet ouvrage, voir *Ami*, 1952, p. 616.

[2] *Op. cit.*, p. 24-25.

[3] *Op. cit.*, p. 30-31.

cipe du mal symbolisé par les ténèbres, et dont le nom est « l'Esprit qui détruit ».

Dans sa lutte contre le mal, Ormuzd est secondé par des archanges, génies bienfaisants, et Ahriman, de son côté, est le chef de génies malfaisants qui avec lui corrompent et détruisent. L'univers donne ainsi le spectacle de deux armées aux prises et se combattant sans trêve... [4].

Les pages qui suivent seraient à lire, car elles précisent les rapports d'Ormuzd et d'Ahriman et jettent une lumière intéressante sur les spéculations qui se feront jour aux premiers siècles du christianisme dans la Gnose et s'efforceront d'exploiter le christianisme naissant. C'est toujours, au point de départ, le problème du bien et du mal qu'il s'agit de résoudre ; mais la solution apportée n'est pas celle du christianisme :

Pour la plupart des gnostiques [5], Dieu, quel que soit le nom qu'ils lui donnent, est unique en principe. Mais ce Dieu unique n'est qu'une puissance capable de se développer. Il se développe par un épanouissement de lui-même, par émanations successives. Le nombre de ces émanations n'est pas le même dans tous les systèmes ; mais dans tous les systèmes il y a deux groupes d'émanations, l'un qui compose le monde supérieur, l'autre qui compose le monde intermédiaire ; l'un, au sommet duquel réside le Premier Principe ; l'autre, où se trouve le créateur, le démiurge. Cette dualité du monde divin, dégagée de la multiplication fantastique des éons... se réduit, dans le système de Marcion, à l'existence et à l'opposition tranchée du Dieu bon et du Dieu juste, le Dieu bon ne pouvant être l'auteur du monde matériel, qui est l'œuvre du Dieu juste... [6].

Contre ce dualisme, les Pères, S. Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie proclament l'unité de Dieu, auteur et créateur de toutes choses [7].

L'opposition des deux principes est plus fermement affirmée dès la fin du IIIe siècle avec le manichéisme, auquel fait allusion notre consultant :

La base du système manichéen, c'est le dualisme. Il y a de toute éternité deux principes opposés : le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres... Dans son essence, la Lumière primitive est la même chose que Dieu... A l'opposé de la Lumière se trouvent les Ténèbres primitives... Le prince des ténèbres n'est pas un second Dieu... Son nom propre est la matière, *Hylè* ; c'est aussi selon le langage de la foule, le diable ou le démon... [8].

Le reproche de manichéisme a été formulé au IVe siècle contre Priscillien. Peut-être n'existe-t-il pas de relations entre le manichéisme et le priscillianisme ; mais certaines ressemblances sont frap pantes. Les anathématismes formulés contre Priscil lien au concile de Braga (563) le laissent entendre Manès y est d'ailleurs anathématisé en même temp que Priscillien :

Can. 5 : Quiconque croit que les âmes des homme et les anges sont nés de la substance de Dieu, ain que l'ont soutenu Manès et Priscillien, qu'il soit ana thème.

Can. 6 : Quiconque dit que les âmes des homme ont au commencement péché dans le ciel, et qu'elle ont été, pour ce motif, envoyées sur la terre dans le corps des hommes, ainsi que Priscillien l'a enseigné q. s. a.

Can. 7 : Quiconque nie que le démon ait été, a commencement, un bon ange créé par Dieu, et sou tient que le démon a été formé du chaos et des tén bres, qu'il n'a pas de créateur, mais qu'il est lui-mêm le principe et la substance du mal, ainsi que l'o enseigné Manès et Priscillien, q. s. a.

Can. 8 : Quiconque croit que, parce que le démo a apporté sur la terre certaines choses, il a fait de s propre puissance le tonnerre, les éclairs, l'orage et l sécheresse, ainsi que l'a enseigné Priscillien, q. s. a.

....

Can. 11 : Quiconque condamne le mariage et a l génération en horreur, à l'exemple de Manès et d Priscillien, q. s. a.

Can. 12 : Quiconque dit que la formation du corp humain et la conception dans le sein de la femme e œuvre du démon, et, pour ce motif, ne croit pas à l résurrection de la chair, ainsi que l'ont soutenu Man et Priscillien, q. s. a.

Can. 13 : Quiconque dit que la création de la cha n'est pas, en général, l'œuvre de Dieu, mais celle d mauvais anges, ainsi que l'ont prétendu Manès et Pri cillien, q. s. a. [9].

Le *Libellus* de Pastor condamne également l mêmes erreurs aux can. 8, 9, 11, 16, 17, 18 [10].

Ces condamnations montrent clairement que l'Egl se a toujours réprouvé toute idée qui rappellera l'antique dualisme, qui ferait du démon le princip du mal, principe indépendant de Dieu et princip increé. Il est donc difficile d'admettre l'hypothès imaginée par notre consultant d'une survivance ces erreurs dans la mentalité des chrétiens.

III. — Avec lui, nous professons que le diab est une créature, qu'il n'existe pas par lui-mêm qu'il a reçu et reçoit l'être à tout instant du Cré teur et qu'il ne peut passer de la puissance l'acte sans le concours de Dieu. Mais, cela u fois précisé, est-il vrai que jamais le démon ait acquérir des droits contre l'Infini, des droits s des créatures, à tel point qu'un « rachat » so devenu nécessaire ? Et si cela était vrai, ne fa drait-il pas éliminer du lexique catholique le term de « Rédemption » ?

Suggestion quelque peu déconcertante, quand sait que le Magistère a consacré à maintes repris les termes « rachat » et « rédemption » en parla du sacrifice offert par Jésus-Christ pour le sal du monde [1]. Au fond, le consultant ressuscite i

[4] *Op. cit.*, p. 39-40. — On lira également avec profit sur le même sujet, *Les Religions de l'Iran* par A. Carnoy, dans *Histoire des Religions*, publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, t. II, Paris, 1954, spécialement p. 231-264.

[5] Pour le détail des théories gnostiques, on pourra se référer aux différents articles qui leur sont consacrés dans le D.T.C. : *Gnosticisme* (ensemble des auteurs), *Basilide*, *Carpocrate*, *Héracléon*, *Marcion*, *Simon le Magicien*, *Satornil*, *Valentin*, *etc.*

[6] G. Bareille, *D.T.C.*, art. *Gnosticisme*, VI, 1450.

[7] Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 30, 9, *P. G.*, VII, 822 ; Tertullien, dans ses trois ouvrages antignostiques, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Marcionem*, *Adversus valentinianos*. Dans le *De resurrectione carnis*, c. XI, il affirme que Dieu seul est véritablement créateur. — Sur Clément d'Alexandrie, cf. *D.T.C.*, III, 155-156 (création), 175-76 (péché originel).

[8] G. Bardy, *D.T.C.*, art. *Manichéisme*, IX, 1872-1873 (*passim*).

[9] Textes français dans Hefele-Leclercq, *Hist. des co ciles*, III, 177-178 ; Denz.-Bann., 235-238, 241-243.

[10] Texte dans Denz.-Bann., 28, 29, 31, 36, 37, 38.

[1] Le mot « Rédempteur » est consacré par le conc de Trente, sess. VI, can. 21, Denz.-Bann., 832 ; le « chat » par Paul IV, dans sa condamnation des Socinie où il déclare que le Christ a dû subir une mort atro *ut nos a peccatis et ab æterna morte* REDIMERET. Den

une vieille querelle que J. Rivière a réduite à ses justes proportions, c'est-à-dire à presque zéro. C'est le thème des « droits » du démon, dont le regretté théologien a donné un aperçu et une réfutation (résumés de ses autres ouvrages) dans l'art. *Rédemption* du *D.T.C.*, t. XIII, col. 1939. Nous en reproduisons les passages essentiels :

Dans les perspectives de la révélation chrétienne, où la lutte entre le bien et le mal domine tout le drame de la vie humaine, il est normal que le salut se concrétise dans le fait de passer *de potestate Satanæ ad Deum* (Act., XXVI, 18). Un certain rapport avec le démon est, de ce chef, inhérent à l'œuvre du Rédempteur (Cf. Col., I, 13 ; Joa., XII, 31 ; XIV, 30 ; I Joa., III, 8). Sur ce thème, où l'on devine, au demeurant, combien l'imagination pouvait aisément trouver son compte, une sotériologie plus ou moins oratoire allait se constituer, dans la bizarrerie de laquelle, à condition d'en brouiller et forcer à plaisir les contours, la critique adverse a trouvé son terrain d'élection. Il suffit, pour tout mettre au point, de distinguer, à la lumière des textes, les époques et les concepts. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 373-445.

Notre théologien analyse tout d'abord l'idée de « rachat ». Rien n'est plus courant que d'imputer aux Pères de l'ancienne Eglise, en bloc et sans débat, la théorie mythique de la rançon. Mais à l'épreuve, ce postulat se révèle à peu près dénué de fondement :

On doit tout d'abord exclure les textes où le terme « racheter » et autres de la même famille ne dépassent pas la ligne de l'analogie scripturaire pour dire le fait de notre délivrance. Quant à l'idée grossière d'un rachat littéral à Satan dont le sang du Christ serait le prix, c'est à peine si l'on peut en surprendre la trace verbale dans Origène, Grégoire de Nysse, Basile, Ambroise, Jérôme [2]... Or, ce dernier n'est qu'un simple rapporteur. Quant aux autres, sauf peut-être S. Ambroise, l'analyse du contexte permet de ramener ces passages à de simples métaphores pour signifier les conditions onéreuses dans lesquelles le Christ voulut nous sauver. Preuves dans *Le dogme de la rédemption. Etudes critiques et documents*, p. 146-240.

En tous cas, cette question telle quelle, est clairement écartée par Adamantius, Grégoire de Nazianze, Jean Damascène [3]. Alors même qu'elle ne se réduirait pas à une question de mots, la théorie de la rançon n'aurait donc, par rapport à l'ensemble de la tradition des premiers siècles, que la portée d'un phénomène accidentel. Le prétendu marché qu'on y ajoute parfois n'est qu'une imputation gratuite dont aucun texte ne garantit le bien-fondé [4].

L'auteur examine ensuite une théorie différente, celle de « l'abus de pouvoir » du démon, théorie qu'on trouve surtout chez les Latins et à laquelle S. Augustin a prêté son autorité :

Ici le démon apparaît investi d'un certain « droit » sur les pécheurs, mais qui ne signifie pas autre chose que le pouvoir de les châtier qu'il tient de Dieu. En faisant mourir le Christ innocent, il s'est donc rendu coupable d'un attentat, qui lui valut d'être, à son tour, justement puni par la perte de ses captifs. La manifestation de cette justice rétributive ne relève d'ailleurs jamais que de la simple convenance ; mais, à ce titre, elle ne paraît pas indigne de Dieu et sert à motiver l'avènement de son Fils... [5].

D'autres fois, cette préoccupation de la « justice » aboutit au système de la revanche. Vainqueur de l'homme, notre ennemi, grâce à l'incarnation, fut vaincu par un membre de la famille humaine et n'aurait pu l'être convenablement sans cela. Théorie dont S. Irénée posait déjà le principe et qui, depuis lors, accompagne souvent la précédente... [6].

Sous leur forme archaïque, ces sortes de « *Cur Deus homo* » ne tendent qu'à mettre en évidence la sagesse du plan suivi par Dieu.

Enfin, il faut être en garde contre la « surcharge d'images » dont ces conceptions peuvent, la rhétorique aidant, être revêtues et qu'il faut savoir en discerner :

Tantôt la rédemption apparaît comme une œuvre de puissance, et l'on assiste alors à un combat singulier dont les épisodes s'enchaînent depuis la scène de la tentation jusqu'au drame de la croix pour amener l'écrasement final du démon lors de la descente du Christ aux enfers... [7].

Plus fréquemment l'attention se porte sur l'habileté qui préside à une économie où la nature humaine dissimule au démon la divinité du Sauveur pour mieux l'exciter à la lutte qui doit lui être fatale, et l'imagination d'évoquer alors les variétés les plus réalistes du piège rédempteur : hameçon avec Grégoire de Nysse [8], ou Grégoire le Grand, qui le double du lacet [9] ; souricière, avec Augustin [10]. Au même genre appartient le poison qui oblige notre vainqueur à vomir ses prisonniers une fois qu'il s'est jeté sur l'appât que lui tendait le Christ [1].

La conclusion de Rivière sera, sur ce point, la nôtre : « On peut discuter le goût dont procèdent ces diverses représentations, mais à condition de reconnaître que, ni en droit, ni en fait, elles n'ont de lien avec le « droit » que la théologie patristique de la rédemption accorde à Satan. Conçues pour dramatiser la défaite de celui-ci, en faisant ressortir d'une manière pittoresque la responsabilité qui lui revient dans la catastrophe où il va suc-

Bann., 995. — Ne disons-nous pas, dans les prières du chemin de la croix : « Nous vous adorons et nous vous bénissons, parce que vous avez *racheté* le monde par votre sainte croix ? »

[2] Origène, *In Matth.*, XVI, 8 ; *P. G.*, XIII, 1397-1400 ; Grégoire de Nysse, *Or. cat. magna*, 22-24, id., XLV, 60-65 ; Basile, *In ps. XLVIII*, 3 ; *id.*, XXIX, 437 ; Ambroise, *Epist.* LXXII, 8-9 ; *P. L.* (1866), XVI, 1299-1300 ; Jérôme, *In Eph.*, (1, 7), id. (1866), ici c'est la date de l'édition, car pour qq. auteurs il y a 2 éditions ; XXVI, 480-481.

[3] Adamantius, *De recta in Deum fide*, I ; *P. G.*, XI, 1756-1757 ; Grégoire de Nazianze, *Or.*, XLV, 22 ; *id.*, XXXVI, 653 ; Jean Damascène, *De orth. fide*, III, 27 ; *id.*, XCIV, 1096.

[4] Rivière renvoie ici à la 3e édition de son ouvrage, *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin*, appendice 3, p. 373-391.

[5] Ici encore renvoi à deux ouvrages de l'auteur : *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin*, p. 77-100 ; *Le dogme de la Rédemption après S. Augustin*, p. 22-32 et 82-90.

[6] Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XVIII, 7 ; *P. G.*, VII, 937 ; S. Augustin, *Enchiridion*, 108 ; *De Trin.*, XIII, XII, 22 - XVIII, 23 ; *P. L.*, XL, 283 ; XLII, 1032-1033.

[7] S. Ambroise, *In ps. XL*, 13 ; *P. L.* (1866), 1124-1125 ; S. Jean Chrysostome, *In Col.*, hom. VI, 3 ; *P. G.*, XLII, 340-341 ; Théodoret (sous le nom de S. Cyrille), *De incarn. Domini*, 13-15 ; *id.* LXXV, 1437-1444 ; S. Césaire d'Arles, *Hom. I de Pasch.*, *P. L.*, LXVII, 1043.

[8] S. Grégoire de Nysse, *Or. cat. magna*, 24 ; *P. G.*, XLV, 65.

[9] S. Grégoire le Grand, *Moral.*, XXXIII, VI-XX, 12-37 ; *P. L.*, LXXVI, 677-698.

[10] S. Augustin, *Serm.*, CXXX, 2 ; CXXXIV, 6 ; CCLXIII, 1 ; *P. L.* XXXVIII, 726, 745, 1210. — Sur ce « *muscipula diaboli* », on pourra consulter J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin*, appendice VI, p. 320-338 et d'Alès, *Muscipula*, dans les *Rech. de sc. rel.*, XXI (1931), p. 589-590.

[1] S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 15 ; *P. G.*, XXXIII, 741 ; Proclus, Orat., VI, 1 et XIII, 3 ; id., LXV, 721, 792.

comber, elles n'ont rien de commun avec la loi de « justice » que Dieu voulut par ailleurs observer à son égard. » En mettant entre guillemets « droit » et « justice », Rivière entend bien rappeler en quel sens purement métaphorique il convient d'entendre ces expressions quand les Pères les emploient [2].

* *

Non, le démon n'a pas acquis de « droit » à l'égard de Dieu et des créatures : ce sont celles-ci qui, par leurs péchés, se placent sous l'influence du démon et risquent de se perdre avec lui. Mais l'œuvre de Dieu n'est pas pour autant mise en échec : de toute éternité le plan divin a prévu et permis l'intervention de Satan, la faute d'Adam et les suites du péché originel dans le monde. Mais cette prévision et cette permission s'accompagnaient, dans le dessein divin, de la volonté de donner au monde un Sauveur, rédempteur des hommes en ce qui concerne la faute commise et la réparation de justice due au Créateur offensé. — Puisque l'Eglise au Samedi saint chante *: O felix culpa*, n'envisageons pas sous un angle pessimiste l'ingérence du démon dans l'œuvre divine. Dieu, dans sa liberté transcendante, a créé et gouverne notre monde, tel qu'il se développe au cours des siècles. Il serait contraire à sa bonté ainsi qu'à sa sagesse, de supposer qu'il n'ait pas tiré le meilleur parti possible des éléments dont le monde est composé. C'est là l'optimisme *relatif* de la théologie catholique. Sans doute, Dieu aurait pu faire un monde meilleur, mais, avec les éléments dont est constitué le monde présent, il ne pouvait faire mieux.

A. MICHEL.

[2] A l'occasion des publications de J. Rivière, l'*Ami* a plus d'une fois touché la question de prétendu « droit » du démon, voir 1929, p. 477 ; 1931, p. 169-170 ; 610-611, 1934, p. 9, 537-538.

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Roland CLUNY. — **L'Evêque des neiges.** — In-16 de 124 p. ; 250 fr. — **Paris, Le Centurion, 1954.**

Cet évêque, c'est Mgr Gabriel Breynat, des Oblats de Marie Immaculée. Dans une série de tableaux qui sont des reconstitutions artistiques plutôt qu'un récit méthodique, l'auteur nous montre le missionnaire, puis l'évêque, à l'œuvre dans le grand Nord canadien, parmi les Indiens et les Esquimaux, luttant contre l'espace immense et désert, contre le froid, contre la rudesse des mœurs de ceux à qui il vient apporter, en risquant sa vie, la doctrine et la grâce du Sauveur. Aux attelages de chiens et aux raquettes cet homme énergique fait succéder le petit vapeur, puis l'avion, et par son audace, se générosité, sa bonté, sa piété, il gagne le cœur de ses rudes ouailles.

Ce livre est bien de nature à enthousiasmer la jeunesse, mais aussi à lui faire entrevoir la somme de vigueur physique, de qualités morales, d'ingéniosité, de décision, de souffrance qu'il faut apporter au Maître qui cherche des ouvriers pour travailler à l'extension de son règne jusqu' « aux extrémités de la terre ». (Act., I, 8).

Assise, image d'une ville. — 19,5 × 21,8 ; 9 fr. s suisses. — Fribourg (Suisse) et Paris, Edit. Saint Paul, 1954.

Ce magnifique ouvrage d'art a paru d'abord en all mand (Zurich, Alde Manuce), avec préface de R Schneider et texte de Kroemler. De leur travail, un adaptation française par Eric Thilo a été faite pou cette édition. Mais dans l'une comme dans l'autre, l merveille, ce sont les 44 pages de photographies, me veilleusement prises et splendidement reproduites, ta tôt plusieurs par page, tantôt s'étendant sur deu pages complètes. Il s'agit, bien entendu de l'Assis d'aujourd'hui ; mais dans cette ville tout converg autour du souvenir de saint François et de sainte Clai et des édifices qui commémorent leurs vies et le gloire. Parmi tant d'ouvrages artistiques où l'art m derne de la photographie a voulu fixer le visage d'A sise, celui-ci doit prendre place parmi les tout premier

Auguste VALENSIN. — **Le Christianisme de Dante** — In-8 de 196 p., 540 fr. — **Paris, Aubier, 195**

Tous ceux qui ont connu le P. Auguste Valensi savent avec quel souci de précision, de profondeu d'objectivité il traitait tous les sujets auxquels il appl quait son esprit pénétrant et vigoureux. Or, toutes c qualités, il ne pouvait manquer de les mettre dans u ouvrage sur Dante. C'était son poète favori. Les ve dantesques chantaient dans son esprit et dans s cœur, depuis l'enfance. Il va de soi qu'il connaissai qu'il pratiquait, qu'il aimait cette langue musicale délicate qu'est l'italien. Il a donné au cours de sa v (1879-1953) de nombreuses conférences sur Dante. rêvait de créer en France une Société d'études dante ques, comme il en existe en Italie. Il réussit à la mett sur pied et il en fut le très actif président. Il ava su gagner à son culte pour Dante toute une pléia d'esprits des plus distingués. Tous les écrivains q voulaient chez nous parler de Dante avaient bien so de consulter au préalable le P. Auguste Valensin. fut le cas par exemple de Louis Gillet, du R. P. And Blanchet et de beaucoup d'autres. Tout cela nous f comprendre que le présent livre est l'un de ces o vrages qu'on ne pourra plus négliger quand on voud s'occuper de Dante.

En voici l'économie générale : trois parties : 1° qui caractérise la Religion de Dante à l'intérieur christianisme, où l'on donne la preuve que sa religi est d'un catholique, d'un théologien surtout. — 2° qui caractérise le catholicisme de Dante à l'intéri de l'orthodoxie, où l'on met en relief les audaces sa pensée, apparentes ou réelles, plus ou moins imp tantes, et ses audaces de comportement, comme le c de Boniface VIII, et le fait qu'il place des papes purgatoire et aussi en enfer. — 3° Qualités de la r gion de Dante : ce fut une religion sérieuse et pu une religion joyeuse, une religion spécialement riale.

Mais dans le cadre qu'on vient de décrire, que remarques justes et fécondes, que de citations du gr poète, non seulement dans son génial poème de *Divine Comédie*, mais dans toute son œuvre où r n'est indifférent. Toute une série de notes annexes co plète ce bel et intéressant ouvrage.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 18 januarii 1955

G. MICHEL, *vic. gen*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Cle*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)